

لا للرقابة بكل أشكالها ومبرراتها



كلما تعين أديب أو كاتب معرب في منصب بوزارة الثقافة، قلت بفزع: يا ذا الجلال والإكرام نجنا من حمق اللئام.

فلقد لدغنا من ذوي عمومتنا كثيرا جدا.

أيام المجلس الوطني للثقافة كان يقال بسخرية وبحقد: ماذا تريد الجاحظية؟ هل تريد أن تكون وزارة؟ وغبنّا من طرف هذا المجلس كثيرا.

أحد مديري الآداب والفنون أهدته عبقريته إلى خلق مديريات الثقافة في الولايات دون أن يتسائل لحظة واحدة، هل يتعارض هذا المشروع مع التعددية، وهل يتعارض مع الديمقراطية وما هي جدوى هذه المديريات، ألا تصبح نوعا من حرس يشبه الحرس البلدي على الثقافة. لماذا لا تكون الثقافة مهمة المجتمع المدني، متمثلا في المجالس المنتخبة، وفي الجمعيات بشتى أنواعها؟ أليس من واجب المثقف، خاصة، عندما يكون مبدعا أو يزعم أنه مبدع، أن يساعد على دمقرطة الفعل الثقافي، كما دمقرطة الفعل السياسي، أليس من واجبه أن يخلص الدولة من هذا الاحتكار غير الشرعي وغير المبرر، خاصة وأنها تعلن، بل مارست مهمة التخلص من المؤسسات الثقافية الناجحة والفاشلة.

هذا المدير العبقري الذي طرد فيما بعد، شر طردة، منعنا من نفقة إرسال فرقة الجاحظية للتمثيل، للقاهرة بعد أن عكفت ما يزيد عن سنتين على إعداد مسرحية لمهرجان المسرح التجريبي.

ولم يكفه ذلك فالتحق بالقاهرة، معلنا أن الجاحظية بفرقتها لا تمثل الجزائر، وأن هناك فرقة أخرى "وطنية"، مع ملاحظة أن هذه الفرقة لم تكن مبرمجة ولم تعد أي مشروع وأرسلت في آخر لحظة.

عندما يأتي وزير معرب ننتظر فقط متى يذهب (على اذهب إذهب).

أخيرا وعلى كف الشعر، وعلى كتف الإبداع، تنبع من العدم هيئات الرقابة على الإبداع. هذه الرقابة التي استمتنا في الكفاح ضدها نصف قرن. تنبت بكل أخوة، بكل لطف، بكل عذوبة، مستغلة حاجة المبدعين المساكين، للصندوق الوطني لدعم الإبداع، مع العلم أن الجزائر لم تعرف في يوم من الأيام الرقابة على الكتابة، وقد كنا نفخر بذلك أمام العجم والعرب.

إننا مرة أخرى نقف منددين بكل نزوع نحو فرض أية رقابة مهما كان شكلها ومهما كانت مبرراتها على الإبداع.. وإلى أن تزال الرقابة، وبقطع النظر عن التخوف على فواتيرنا، نعلن مقاطعتنا لهذا الصندوق ـــ الفخ.

عجيب أمر المعربين في بلاد الجزائر، ما أن تبتسم لهم السلطة، حتى يتحولوا: لئاما كاتبين لأنفسهم ظالمين.

ط.وطار

بيان التبيين

بصدور هذا العدد، الثالث والعشرين، تكون **التبيين** قد أطفأت شمعتها الخامسة عشر... بكلّ اعتزاز وشموخ ... وإصرار وطموح.

ففي شتاء 1990 ولدت **التبيين** ..." وما كان أقسى الولادة وأعسرها" ([1])!!... كما جاء في وصف أهلها (مؤسسي الجاحظية) المحيطين بها ساعتئذٍ وكلُّهم رجاء أن يمدّ الله في عمرها، وكلّهم أمل " أن يكون لها أشقّاء وشقيقات يضطلعون بالهمّ الثقافي في هذا البلد"([2]) !!...

خرجت **التبيين** للوجود من رحم الشتاء ... من رحم القسوة والجمود، والحزن والكآبة **ربيعاً** يملأ االفراغ دفئا ونشاطا وينشر حوله البسمة والإشراق والأمل...

وبصدور هذا العدد تشقُّ **التبيين** نهجها في عالم الفكر والثقافة باعتزاز وشموخ لأنّها استطاعت أن تتجاوز مختلف العقبات – وما أكثرها! – وأن تتعالى على كلِّ العصبيات والخلافات، وتبتعد عن الصدامات والنزاعات بثقة وثبات لأنّها وبكلّ بساطة اختارت الخطاب الفكريّ المتـّزن والإبداع الحرَّ المتجدِّد الذي يستمدّ عمقه من أصالته العريقة وقوّته من مبادئه الثابتة لينفتح على الجميع دون تحيُّز أو إقصاء ودون جفاء أو عداء مؤمنة أنّ الاختلاف المعرفي رحمة، وتعدُّد الرؤى مكسب، والتنوّع الفكريّ والثقافيّ ثروة، تجسيدا لشعار الجمعية الثقافية التي تفتخر بإنجابها– الجاحظية –: **لا إكراه في الرأي** .

وكلّها إصرار على مواصلة درب الإبداع وتأصيل الفكر وخدمة الثقافة، علّها بمسعاها النوعيّ هذا، تكسِّر الرتابة التي تطبع مشهدنا الثقافيَّ البائس، وتخفّف من وطأة اللامبالاة التي قتلت فيه روح الإبداع العلميّ والتنافس الفكريّ.

وكلـّـها طموح في أن تواصل عطاءها الفكريَّ بخطى ثابتة نحو آفاق مستقبليّة تعِد بالنجاح إن تسلـّـح الساهرون عليها بروح التحدّي والمثابرة ، والـْـتفَّ الغيورون على ثقافة وطنهم حولها ، من مثقـّــفـين ومفكـّرين وجامعيين: أساتذة وطلبة، يمدّونها بالدعم والتشجيع ويزوِّدونها بإسهاماتهم الفكريَّة .

ويحقُّ لمؤسِّسي **الجاحظية** هذه الجمعية الثقافية التي أنجبت **التبيين** أن تفتخر بهذه المجلّة الرّائدة ، وتعتزَّ بالمسار الذي قطعته وتلك الوثبات النوعية التي عرفتها خلال هذا المسار، رغم الصعاب والعراقيل، والتي فتحت أمامها آفاق الاحتراف؛ ويكفيها فخرا واعتزازا أنّه لم يعرف الواقع الثقافيُّ الجزائريُّ مجلّة ثقافية أخرى كـُتب لها أن تعيش هذا العمر.

ومع كلِّ عدد تحاول مجلّة التبيين أن تكون منبرا حقيقيّا للعقل الحرِّ، والنقد الموضوعي، والإبداع المتجدِّد، والدراسة الأكاديمية الرصينة؛ وهو ما تعكسه موضوعات هذا العدد.

في محور دراسات في الفكر والمجتمع ، يتناول الأستاذ الصديق أحمد، من زاوية أكاديمية، مسألة تحقيق المخطوط ونشر التراث، حيث يعرض المنهج العلمي الدقيق الذي يجب أن يتبعه الباحث الناشئ في هذا المجال المرتبط بالكنز الحضاري العريق حتى تتوارثه الأجيال في صورته الأصلية سليما من التصحيف والتحريف .

---

[1] -[2]- التبيين : كلمتنا ،كلمة افتتاح العدد الأول، شتاء 1990.

– ويعود بنا الدكتور خير الله إلى حاضرنا المؤلم، والواقع المزري الذي آلت إليه شعوبنا المغلوب على أمرها، فيقدّم لنا قراءة تحليلية لوثيقة خطيرة تحمل مشروعا صنع بواشنطن لقلب كل الموازين لتلك القيم الحضارية للأمة العربية والإسلامية؛ وثيقة تلخّص مجموعة من الإصلاحات تفرضها أمريكا الديمقراطية على العالم العربي: مشروع الشرق الأوسط الكبير .

وتطرح الأستاذة جوهر خاتر قضية الهويّة الثقافية في الجزائر، وما تعنيه مكوّناتها الأساسية – في نظرها– من إقصاء وتهميش للأمازيغية كأصل وثقافة ولغة، وتقترح طرقا ووسائل تكفل ترقية الأمازيغية و"اللغات العامّة" الأخرى وتوسيع استعمالها والتعامل بها.

وفي محور اللغة والأدب، يدقق الدكتور محمّد الحبّاس النظر في مجموعة من المصطلحات المتداولة في حقل فقه اللغة، على اعتبار أن المصطلح دعامة ترتكز عليها العلوم والمعارف.

وفي مجال الدراسات النقدية للنص الأدبيِّ، يطرح الدكتور حفناوي بعلي ضمن تيّارات ما بعد الحداثة مفهومي الشعرية والتداولية كمناهج معاصرة تعنى بدراسة التجربة الأدبيّة وجماليتها، ليس كنصٍّ، بل ينتقل مركز اهتمام هذه النظريّات من إنتاج النصِّ إلى تلقـــّي النص أو بالأحرى سياق تلقـّيه.

وليس بعيدا عن هذه المقاربة يوضّح الأستاذ حفيظ ملواني مفهوم القراءة الإبستمولوجي من خلال عرضه لمختلف النظريّات التي تؤسّس لقواعد القراءة التأويليّة الهادفة، التي تجعل من التجربة الإبداعية تجربة مشتركة بين المبدع والمتلقـــّي.

أمّا الأستاذ عمر بلخير فينتقل بنا، وفي إطار المناهج النقدية الحديثة، إلى الخطاب الصحافي ليقف على ظاهرة الاستشهاد وأبعادها الحجاجية.

وفي محور نصوص مترجمة، وعن الفرنسية، ينقل سعيد شيبان – أستاذ بجامعة بجاية – للقارئ المتخصّص دراسة لدومينيك منقنو، يوضح فيها كيف أن التوجّه التداولي يتخطّى منشأه اللساني البنوي ليخترق كلَّ العلوم الإنسانية مادامت اللغة استعمال في سياق له حيثياته وليست مجرَّد نظام بنويٍّ صوريٍّ.

وفي ملف هذا العدد يطـــّلع القارئ على ثلاث دراسات في بعض مناهج النقد الأدبيِّ : في الدراسة الأولى يعرض علينا الدكتور محمّد مسباعي قراءة نقدية من منظور التحليل النفسي للنص الروائي – عالمُ نجيب محفوظ نموذجا – وهذه المقاربة تبرز العلاقة المتينة بين المبدع وشخصياته إلى درجة انتفاء الفروق بينه وبينها. والدراسة جديرة بالمطالعة. أمّا الدراسة الثانية فهي قراءة فاحصة للتوجهات النقدية التي تطبع رؤى الدكتور شكري غالي. وتنقلنا الدراسة الثالثة – وهي للأستاذة فاطمة ديلمي – إلى قراءة النص الأدبي بمقاربة تداولية حديثة تعطي "للخفيّ" و"المضمر" قيمتهما الدلالية، وتحاول أن تستنطق المسكوت عنه في خطاب أنثويّ : البوقالة كنموذج تطبيقي.

وفي ركن متابعات رصدت المجلّة للقارئ بعض العناوين الجديدة. ولعلّ من بين ما صدر عن الجاحظية هو ديوان شعر بالأمازيغية – في اللهجة القبائلية – أَيِيض أَيَبَرْكَان ،للشاعر يحيى حدوش بالخط العربي.

أنيسة بن تريدي

دراسات في الفكر والمجتمع

الصديق حاج أحمد (*)

تحقيق المخطوط ونشر التراث
بحث في المنهج وضوابط العمل

من أهم القضايا العلمية التي درج عليها البحث العلمي عند علماء المسلمين التحقق والتثبت الدقيق من المعلومة أولا ودراسة مصادرها وطرق تداولها تجنبا للخطأ والزلل ثانيا حتى لا تكون قواعد ومصادر المعرفة مغلوطة ولهذا حرصوا على بناء منهج علمي دقيق عرف بمنهج تحقيق المخطوطات وتوسعوا في ضبطه والعناية به.

يشاع في دوائر العامة، وأروقة الخاصة، من أن تحقيق المخطوط ونشر التراث من الأمور التي يسهل قطف ثمارها، وجني محصولها بين ظهر وعصر، غير أن العامة قد نلتمس لهم المغفرة في بعض ما ذهبوا إليه من شطط القول، والحقيقة التي لا مشاحة فيها، من أن تحقيق المخطوط من الأمور الصعبة التي تحتاج من المحقق الكثير من الجهد والمراس والحذق والصبر، هذا فضلا عن المنهج العلمي الذي يجب أن يكون متسلحا به.

لقد اعتنى المتقدمون من العرب والمسلمين بالتحقيق، وعرفوا الضبط والتدقيق، وعنايتهم بالقرآن الكريم وقراءاته، وبالحديث الشريف ورواته جعلتهم يحملون أنفسهم بالصعب من المسالك خدمة "للعلم".

فقد ذكر القاضي عياض في كتابه الألماع ضوابط تحري الرواية واللفظ، كما أجمل ابن الصلاح في مقدمته ما يتوجب فيه الدقة في الرواية وما يؤخذ بالوجادة (1).

(*) طالب بشعبة الماجستير جامعة الجزائر.

وإن كنا لا نجهل فضل المستشرقين في ترقية المنهج العلمي للتحقيق، إلا أن فضل العرب والمسلمين في زيادة هذا المنهج ووضع اللبنات الأساسية له أمر بارز، وباعتراف المستشرقين أنفسهم.

كما أن ابن جماعة (2)، والعلموي (3) قد عالج كل منهما آداب البحث والباحث وخصوصا فصولا وأبوابا من كتابيهما لذلك.

كما انبرى الزبيدي الأندلسي (4) لفحص كتاب العين المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي، وتوصل بعد البحث والتحقيق والتدقيق إلى أن مكان الكتاب هو خرسان وليس البصرة، كما أن زمن الكتاب متأخرا عن زمن الخليل بنحو ثمانين عاما (80)، كما توصل أن مؤلفه يروي عن الأصمعي وهو من الجيل الثاني للخليل، وهو ما جعله يضرب الشك باليقين أخيرا من أن الكتاب ليس للخليل.

والأمثلة على سبق العرب والمسلمين أكثر من أن تذكر وتعد، وقد اكتفينا بما أوردناه دعما لما جزمنا به من سبق العرب والمسلمين إلى هذا المنهج (5).

معنى التحقيق لغة: جاء في لسان العرب: تحقق عنده الخبر أي صح(6)، أما **التحقيق اصطلاحا:** هو إثبات المسألة بالدليل(7). والمراد بالتحقيق في **الاصطلاح المعاصر:** هو بذل الجهد واستقصاء البحث بغية الوصول إلى حقيقة ما قاله مؤلف النص (8).

وعليه فالكتاب المحقق كما يراه شيخ المحققين عبد السلام هارون هو الذي صح عنوانه واسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه(9).

أما الدكتور مصطفى جواد فيرى أن تحقيق المخطوط هو الاجتهاد في نشره وجعله مطابقا لحقيقته كما وصفه صاحبه ومؤلفه من حيث الخط واللفظ والمعنى وذلك بسلوك الطريقة العلمية الخاصة بالتحقيق(10)، ومن خلال هذه المقاربات ندرك أن عملية التحقيق تقتضي من المحقق الحظ الأوفر من الأمانة والنباهة والأخلاق، حتى يخرج النص كما أراده صاحبه وهذا ليس بالأمر اليسير.

ما يسبق التحقيق:

قبل تحقيق متن الكتاب لابد من أن يقوم بتقديم للكتاب المحقق ويسمى بقسم الدراسة، وفي هذا القسم يدرس المحقق المؤلف وحياته وعصره ونشأته وطلبه للعلم، وجلوسه للتدريس والتأليف وشيوخه وتلاميذه وإجازاته ورحلاته ومناظراته ومؤلفاته وأقوال العلماء فيه ومكانته بين معاصريه إلى غير ذلك من الأمور التي تتصل عن قرب أو بعد بحياة المؤلف وطبيعة الكتاب المحقق، وقد نفرض بعض الإضافات الأخرى، فإذا كان الكتاب المحقق نحويا مثلا فعلى المحقق أن يبرز مذهبه النحوي وموقفه من المسائل الخلافية في النحو وهكذا دواليك كما يجدر بالمحقق أن يخصص الجزء الثاني من القسم الأول

(الدراسة) لدراسة المخطوطة فيصف النسخ المعتمدة في التحقيق وصفا دقيقا ومظان وجودها ومبتداها وآخرها واسم الناسخ وتاريخ النسخ والتمليكات والسماعات التي قد توجد عليها كما يصف مدادها ومسطرتها ونوع الخط وما بها من خروم وطمس وسقط وما أصابها من عوادي الزمن، كما عليه أن يرمز لكل نسخة برمز معين وأن يذكر النسخة الأم التي اعتمدها في التحقيق وسبب ذلك.

ما يجب على المحقق أن يعلمه: لعل أول عمل يقوم به المحقق هو التمرس بأسلوب المؤلف والاستئناس بمؤلفاته ليحصل له الإدراك الكامل أو الجزئي بأسلوبه، ومن ثمة إمكانية معرفة ما قد يحشوه النساخ في متن النص، كما يتسنى للمحقق أن يدرس الموضوع الذي يتناوله الكتاب حتى يسيطر على مسائله، كما عليه أن يعرف التصحيف والتحريف والإعجام وأنواع الخطوط والمختصرات مثل (ثنا بمعنى حدثنا) وعلامات التمريض والتعقيب والإلحاق (⌐¬) والحشو والإكمال وغيرها.

فحص النسخ: تفحص النسخ فحصا داخليا وخارجيا لتوثيق صحتها وهذا يقتضي ما يلي:

1)تحقيق العنوان: وهذا من أصعب وأخطر ما قد يواجه المحقق بل وأحسمها وأجلها لأن كثير من المخطوطات قد ينطمس عنوانها أو تتلف ورقتها الأولى كما أن النساخ والملاك قد يثبتون عنوانا مغايرا للأصل عن قصد أو غير قصد.

وهنا لابد للمحقق الرجوع إلى فهارس الكتب كالفهرست لابن النديم، ومفتاح السعادة، وكشف الظنون عن أساس الكتب والفنون وغيرها من فهارس الكتب والمؤلفين.

2)تحقيق اسم المؤلف: إن المؤلف من الأسماء والكنى والألقاب قد يجر الكثير إلى الخلط بين أسماء المؤلفين، فالتصحيف والتحريف قد يفضي بالمحقق إلى الخلط بين (النصري والبصري) و(الحسن والحسين) و(الخراز والخزاز) (11).

3) تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه: وهذه المرحلة من أخطر المراحل التي يمر بها المحقق، ولابد فيها من التحري والدقة وعدم الاستعجال. فالكتاب الذي تحشد فيه أخبار تاريخية تالية لعصر المؤلف جديرة بأن تسقط من الحسبان، كما أنه يمكن إنساب كتاب معين لمؤلف ما في موضوع ثبت أنه لم يخض فيه، كما أن أسلوب الكتابة وتوافقه مع أسلوب المؤلف كلها قرائن وأحوال تكشف للمحقق عن مدى نسبة الكتاب إلى مؤلفه. وقد ثبت تاريخيا العديد من المغالطات التاريخية في نسبة بعض الكتب إلى مؤلفين غير مؤلفيها، منها ما ذكرناه آنفا لكتاب العين المنسوب للخليل وكتاب اختلاف الفقهاء للشعراني وهو في الحقيقة لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي الظفري، وكتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج وهو في الحقيقة لمكي بن أبي طالب القيرواني وكتاب شرح ديوان المتنبي لابن البقاء عبد الله بن الحسين العكبري وهو في الحقيقة

لابن عدلان الموصلي والأمثلة كثيرة على ذلك.

4) تحقيق متن الكتاب: لقد أوجز شيخ المحققين عبد السلام هارون أهم ما يجب في تحقيق متن الكتاب فقال "أن يؤدى الكتاب أداء صادقا كما وضعه صاحبه كما وكيفا بقدر الإمكان، فليس معنى تحقيق الكتاب أن نلتمس للأسلوب النازل أسلوبا أعلى منه أو نحل كلمة صحيحة محل أخرى خاطئة بدعوى أن أولاها أولى بمكانها وأجمل وأوفق" (12) ويقول ايضا في نفس المعنى: ليس تحقيق المتن تحسينا أو تصحيحا وإنما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها كما أن التصرف عدوان على حق المؤلف الذي له وحده حق التبديل والتغيير (13).

منازل النسخ: أعلى النسخ التي تعتمد في التحقيق هي نسخة المؤلف التي كتبها بخطه وتكون هذه النسخة هي الأم وتفضل المبيضة على المسودة وتليها النسخة التي قرأها المؤلف وأجازها ثم تليها النسخة المنقولة من نسخة المؤلف ثم النسخة التي كتبت في عصر المؤلف وعليها سماعات العلماء ثم النسخة التي كتبت بخط عالم مشهود له بالعلم، أما النسخ التي كتبت بعد عصر المؤلف فترتب حسب قدمها.

أما النسخة المطبوعة التي فقدت أصلها الذي طبعت منه فالبعض من المحققين يتخذونها أصولا ثانوية.

مكملات التحقيق:

-العناية بعلامات الترقيم.

-اعتماد الرسم الإملائي الحديث في كتابة المتن.

-صناعة الفهارس الخاصة بالآيات والأحاديث والأمثال والحكم والبلدان والأماكن والقبائل والأعلام والأشعار.

-تحديد الأقواس، فالأقواس الهلالية للآيات وعلامات التنصيص للأحاديث والحاصرتان أو القوسان المعقوفان لما يضيفه المحقق إكمالا للنص من نسخة أخرى وإذا وقع بياض في النص فيرمز له(...).

الحواشي والتعليقات: وهو مخصص لما تدعوا إليه ضرورة خدمة النص والقارئ ويثبت فيه ترجمة الأعلام والبلدان وتخريج الآيات والأحاديث والأشعار والأقوال والأمثال وذلك بردها إلى أصولها المنقولة منها، كما سيستخدم لنقد النص وبيان ما فيه من وهم وخطأ والإشارة إلى الصحيح بعد توثيقه بالأدلة.

التخريج: وهو تحديد مواطن النقول وضبطها وتصحيحها وإكمالها وعزوها إلى أصحابها وإكمال ما فيها من نقص وخلل أو وهم وخطأ.

1)تخريج الآيات القرآنية: يرجع فيها للقرآن الكريم لمعرفة السورة ورقم الآية وعلى المحقق أن يحصر القراءات المشهورة ويعرف القراءة التي اعتمدها المؤلف وفي هذا المقام أجاز الجمهور من

المحققين ضرورة تصحيح الآيات القرآنية في متن النص.

2) **تخريج الأحاديث:** تخرج الأحاديث بالرجوع إلى كتب الصحاح والسنن ويجدر بالمحقق أن يذكر درجة الحديث من الصحة والضعف.

3) **تخريج الشعر:** تخرج الأشعار والأرجاز بالرجوع إلى الدواوين الشعرية والمجاميع وكتب الأدب والنحو والشواهد، ويفضل تخريج بحر البيت وإكماله في الهامش وذكر القصيدة إن أمكن.

4) **تخريج الأمثال:** تخرج الأمثال بالرجوع إلى كتاب مجمع الأمثال للميداني والمستقصي للزمخشري وجمهرة الأمثال للعسكري والأمثال للقاسم بن سلام وأمثال العرب للضبي وغيرها.

5) **تخريج النصوص المقتبسة:** يرجع فيها المحقق إلى الكتب الأصلية التي اقتبس منها المؤلف لضبطها وتصحيحها.

بعض الكتب المهتمة بالتحقيق: على المهتمين وطالبي التوسع في هذا الباب الرجوع إلى الكتب التالية:

-أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني.

-أصول نقد النصوص ونشر الكتب – برجستراسر – إعداد محمد حمدي البكري

-تحقيق النصوص ونشرها –عبد السلام هارون.

-التعريف بآداب التأليف للسيوطي – تحقيق إبراهيم السمرائي.

-التنبيه على حدوث التصحيف – الأصفهاني – تحقيق محمد أسعد طلس.

-شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف –العسكري–تحقيق عبد العزيز أحمد.

-غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة – الوطواط.

قواعد تحقيق المخطوطات –صلاح الدين المنجد.

-تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره – د/عبد المجيد دياب.

-منهج تحقيق النصوص ونشرها – د/نوري حمودي القيسي.

-منهج البحث وتحقيق النصوص – د/يحي وهيب الجبوري.

الهوامش:

1)مقدمة ابن الصلاح –ط1– القاهرة 1326 هـ ص 87.

2)هو بدر الدين محمد بن إبراهيم (ت 733هـ) صاحب كتاب تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم.

3)هو عبد الباسط بن موسى بن محمد العلموي (ت981هـ) صاحب كتاب المعيد في أدب المفيد والمستفيد.

4)المتوفى 379هـ.

5)للتوسع تراجع أطروحة الدكتوراه للدكتور الشريف مريبعي حول مناهج تحقيق المخطوطات عند المسلمين –معهد اللغة العربية وآدابها –جامعة الجزائر.

6)لسان العرب لابن منظور (مادة حقق).

7) التعريفات الجرجاني -ط1969- بيروت ص55.

8) تحقيق التراث العربي -منهجه وتطوره د/عبد المجيد دياب -ط 1993- دار المعارف ص 134.

9) تحقيق النصوص ونشرها -عبد السلام هارون- مكتبة الخانجي القاهرة -ط6- 1995 ص 42.

10) فن تحقيق المخطوط -مجلة المورد العراقية- المجلد السادس -العدد1- بغداد 1977.

11) تحقيق النصوص ونشرها عبد السلام هارون ص44.

12) عبد السلام هارون ص46.

13) عبد السلام هارون ص47.

خير الله عصار [*]

قراءة في مشروع الشرق الأوسط الكبير

يتناول الدكتور ، خير الله عصار الأستاذ بجامعة عنابة في مقاله هذا، مشروع الشرق الأوسط الكبير.

هذه الوثيقة الهامة والخطيرة في ذات الوقت لما تحمله من أفكار ونظرات تمس القيم الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي المعاصر.

ويحق للمثقفين الاطلاع عليها وتحليلها ونقدها كما فعل ذلك الأستاذ صاحب المقال.

مشروع الشرق الأوسط الكبير وثيقة تلخص مجموعة من الإصلاحات الموجهة للشرق الأوسط الكبير، صنع في واشنطن، ثم سرب نصه الأصلي بالإنكليزية إلى الصحافة، فقامت جريدة الحياة (لندن) بترجمته إلى العربية ونشرته في عددها الصادر في 13 شباط/فبراير 2004.

مقدمة:

آه.. إن الشرق شرق
والغرب غرب
ولن يلتقي هذان التوأمان أبدا
إلى أن تقف الأرض والسماء معا
على مقعد محاكمة القيامة الإلهية العظيم

روديارد كيبلينغ

غير أن الشرق والغرب التقيا في خضم الغزو الاستعماري لبلاد الشرق، الغزو الذي قامت به بريطانيا وفرنسا ودول أوربية أخرى، فتحول الشرق إلى الشرق الأدنى، ثم تحول إلى الشرق الأوسط حسب رغبة الغرب. حدث هذا في القرن العشرين.

ثم جاءت الولايات المتحدة الأمريكية إلى الشرق وقالت أنها ليست مثل أوربا القديمة، وحملت معها مشروعا أصاب الشرق بورم من نوع فريد، فولد الشرق الأوسط الكبير في القرن الحادي والعشرين:

(*) أستاذ بجامعة عنابة.

- ألحقت تركيا بالشرق مع أنها كانت دوما فيه،
- وضمت باكستان وإيران وأفغانستان إليه،
- وطمس اسم فلسطين،
- لتحل محلها إسرائيل.

هل هذا استعمار من نوع جديد؟

في كل هذه الأحوال، قد يمحو الغرب إرادة الشرق وتطلعاته، ولا يأخذ رأيه بالحسبان!!

لمحة عامة

يرتكز مشروع الشرق الأوسط الكبير على بيانات ومعطيات وردت في تقريرين سابقين للأمم المتحدة حول التنمية الإنسانية العربية أنجزا عامي 2002 و2003 على التوالي. يتمحور التقرير الأول حول موضوع: خلق الفرص للأجيال القادمة، أما التقرير الثاني فيعالج موضوع: نحو إقامة مجتمع المعرفة.

ثمة نواقص ثلاثة حددها الكتاب للعرب في إطار التقريرين هي: الحرية، المعرفة وتمكين النساء. واعتبرت هذه النواقص عوامل تسهم في خلق الظروف التي تهدد المصالح الوطنية لكل أعضاء مجموعة الثماني. بناء عليه يحمل المشروع أولويات مشتركة للإصلاح هي:

- تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح.
- بناء مجتمع معرفي
- توسيع الفرص الاقتصادية

يلخص المشروع مؤشرات النواقص الثلاثة مع علاجها من خلال التوجهات الإصلاحية سابقة الذكر كالآتي:

- تبلغ نسبة الأمية 40 بالمائة لدى العرب البالغين، ثلثاهم من النساء.
- يدخل 50 مليون شاب عالم الشغل بحلول عام 2010 ويتضاعف هذا العدد بحلول عام 2020.
- يصبح معدل البطالة 25 مليونا بحلول عام 2010.
- يرغب 51 بالمائة من الشباب في الهجرة إلى خارج بلادهم.
- يهاجر حوالي 25 بالمائة من خريجي الجامعات.
- تبلغ نسبة النساء في البرلمانات العربية 3.5 بالمائة.
- يستعمل 1.6 بالمائة من السكان الأنترنت
- يوجد 53 صحيفة لكل ألف عربي مقابل 285 للألف في البلدان المتطورة.
- يبلغ ما ينتجه العرب من الكتب 1.1 بالمائة من مجموع الإنتاج العالمي، وتشكل الكتب الدينية 15 بالمائة منها.
- يبلغ عدد الكتب المترجمة إلى اللغة اليونانية (التي لا ينطق بها سوى 11 مليون شخص) خمسة أضعاف ما يترجم إلى العربية.
- يبلغ مجموع الناتج المحلي لدول الجامعة العربية كلها أقل من نظيره في إسبانيا.
- يعيش ثلث السكان على أقل من دولارين في اليوم.
- ينتشر الفساد في المجتمعات العربية.

- يعاني الشرق الأوسط الكبير من نقص فادح في الممارسات الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.
- يتوق معظم الشباب العربي إلى الديمقراطية ويرفض الاستبداد.
- إسرائيل هي الدولة الوحيدة الحرة تماما في المنطقة مقابل أربعة بلدان حرة جزئيا.

لمعالجة وضعية التخلف المروع هذه يتضمن المشروع عددا من الأفكار والمبادرات تتجسد على شكل مقترحات في الشرق الأوسط الكبير، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. يتضمن الإصلاح تنفيذ أنشطة تنموية داخل رؤية إيديولوجية أمريكية تتمحور حول تشجيع الديمقراطية وتعزيز المجتمع المعرفي وتوسيع الفرص الاقتصادية عن طريق القطاع الخاص وبالتعاون مع القطاعات الأخرى. لقد جاء في المشروع أن أولويات الإصلاح تمثل السبيل إلى تنمية المنطقة على أساس أن الديمقراطية والحكم الصالح يشكلان الإطار الذي تتحقق داخله التنمية، بينما يكون الأفراد الذين يتمتعون بتعليم جيد أدوات التنمية أما المبادرة في مجال الأعمال فاعتبرت ماكينة المشروع.

المجتمع المدني

على الرغم من أن المشروع أصلا هو مبادرة من قبل حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، فإن تنفيذ القسم الأكبر منه يقع على عاتق مؤسسات المجتمع المدني في مجموعة الثماني وفي بلدان الشرق الأوسط الكبير. من المعروف أن المجتمع المدني يتكون من مؤسسات غير حكومية: جمعيات، أحزاب، مجموعات ثقافية، هيئات تمثل فئات النخبة، الخ، تقع على عاتقها مسؤولية تلقي التوجيه والإرشاد والتدريب من طرف نظيراتها في مجموعة الثماني بهدف العمل معا لتحقيق الإصلاح المنشود. ويؤكد المشروع على أن القوة الدافعة للإصلاح يجب أن تأتي من الداخل، وأن أفضل الوسائل لتشجيع الإصلاح هي منظمات تمثله. تلتزم مجموعة الثماني بما يلي:

- مساعدة المنظمات غير الحكومية الخاصة بحقوق الإنسان والصحافة والإعلان، على أن تنشط بحرية بعيدا عن تدخل السلطات الحكومية.
- إنشاء وتمويل مراكز يمكن الأفراد بوساطتها أن يحصلوا على مشورة قانونية بشأن القوانين المدنية أو الجنائية أو الشريعة والاتصال بمحامين.
- تدريب العاملين في المنظمات غير الحكومية خاصة منهم ذوي الميول القيادية على أساليب التأثير على حكومات بلادهم وصانعي القرار.
- تقديم العون اللازم في مجال تقويم الجهود المبذولة في إطار الإصلاح بغية تحسين مستوى الأداء والفاعلية.

المرأة

يتطلب التحول الاجتماعي إلى النمط الديمقراطي الحر الذي ينعت بأنه الحكم الصالح مشاركة المرأة بصورة واسعة. لذلك يغدو من الضروري تدريب النساء على القيادة عن طريق إنشاء معاهد لهذا الغرض، من أجل تمكينهن من القيام بوظائف في هياكل الحكومات أو في تسيير مؤسسات المجتمع المدني، حسبما جاء في المشروع.

الصحافة والإعلام

يعتبر المشروع أن تدني مستوى الصحافة والإعلام الحكومي على الخصوص يقتضي تدريب الصحفيين والإعلاميين في إطار برامج محددة لهذا الغرض في المنطقة أو في بلدان مجموعة الثماني بهدف تحسين أدائهم وفاعليتهم.

رجال الأعمال

يتضمن المشروع القيام بمبادرات لتحسين مستوى رجال الأعمال من خلال تنظيم دورات تدريبية قصيرة أو متوسطة المدى تمولها مجموعة الثماني، وتأسيس معاهد على غرار معهد البحرين للمصارف والمال الذي يسيره أمريكي.

التربية والتعليم

- بالنسبة للأمية، يقترح المشروع تكوين فرق لمحو الأمية، وبالتعاون مع منظمة اليونسكو (برنامج التعليم للجميع) لتشمل تدريب 100 ألف معلمة بحلول عام 2008 أملا بخفض نسبة الأمية إلى النصف بحلول عام 2010. كما أن هناك حاجة لإنشاء المزيد من معاهد تدريب المعلمين والمعلمات وتوسيعها، لدعم التعليم الأساسي.

- إنشاء مدارس الاكتشاف باستعمال التكنولوجيا المتقدمة كما في تجربة في الأردن في هذا المجال.

- التوسع في استعمال الأنترنت عن طريق توفير أجهزة الكمبيوتر في المدارس وتسهيل اتصالها بمكاتب البريد، وفي الأرياف أيضا بهدف تجسيد الهوة الكومبيوترية السائدة في الوقت الحاضر.

- تنظيم مؤتمرات ولقاءات لبحث إصلاح التعليم وتحديد النواقص والفجوات في التعليم الأساسي، على غرار ملتقى الشرق الأوسط لإصلاح التعليم في آذار -نيسان/مارس- أفريل 2004.

النشر والترجمة

يقترح المشروع القيام بترجمة الكتب الكلاسيكية الأوروبية في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والطبيعة بتمويل من طرف مجموعة الثماني، فضلا عن العمل على نشر الكتب الكلاسيكية العربية ثم التبرع بها للمكتبات التي تعاني من تدهور ونقص فادح في هذا المضمار.

الاقتصاد والمال

حسب المشروع، يجب تشجيع المشاريع الاقتصادية بأنواعها: الصغيرة والمتوسطة والكبيرة. يقدران قرضا بمبلغ 400 مليون دولار يمكن بوساطته مساعدة 1.2 مليون ناشط اقتصادي على مدى خمس سنوات على التخلص من الفقر، منهم حوالي 700 ألف امرأة.

إنشاء بنوك لتمويل الإعمار ومشاريع التنمية الأولية كتوسيع انتشار التعليم والعناية الصحية والبنية التحتية.

يجب أن تخفض حكومات الشرق الأوسط الكبير من سيطرتها على الخدمات المالية، وأن تحسن آدائها باعتبار ذلك أحد أهداف الإصلاح الاقتصادي.

بما أن مجموع التبادل التجاري بين الدول العربية لا يتجاوز الـ 6 بالمائة من مجموع تجارتها في الوقت الراهن، ينبغي العمل على إزالة الحواجز الجمركية والمالية وتسهيل المعاملات التجارية لرفع سقف المبادلات التجارية بينها.

وأخيرا، يقترح المشروع تشجيع دول الشرق الأوسط الكبير على الانضمام إلى منظمة التجارة الدولية، وإنشاء مناطق رعاية الأعمال، ومنبر الفرص الاقتصادية بهدف جمع مسؤولين كبار في مجموعة الثماني ونظرائهم في الشرق الأوسط الكبير لمناقشة الإصلاح الاقتصادي.

مكافحة الفساد

اعتبر الفساد العقبة الكبرى في وجه التنمية، لذلك لابد من صياغة استراتيجيات وطنية لمكافحته وتعزيز خضوع الحكومات للمساءلة حول أنشطتها. يمكن أن يتم هذا بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية في الشرق الأوسط -شمال إفريقيا.

ختاما مازال المشروع قيد الدراسة والتمحيص، ومن غير المستبعد أن ينقح بعض أفكاره وفقراته، لكن هيكله العام وتوجهاته الإصلاحية الرئيسة ستبقى دون تغيير كما يبدو حتى الآن.

نقاش

سئل ب.ف. لازرسفيلد، أحد كبار الباحثين الأمريكيين في الاتجاهات والرأي العام عن الفرق بين عالم المنهج في العلوم الاجتماعية وعالم الاجتماع فأجاب بأن عالم الاجتماع يدرس المجتمع وعالم المنهج يدرس عالم الاجتماع وهو يقوم بعمله.

يكشف عالم المنهج الهفوات التي يرتكبها عالم الاجتماع والثغرات المنهجية التي تجعل النتائج لبحث اجتماعي غير مطابقة للواقع المراد كشفه وتجديده. لقد بني مشروع الشرق الأوسط الكبير على فرضية اعتبرت صادقة قبل ان تختبر، تتمثل في وجود علاقة ترابط إيجابية بين المتغيرين الأساسيين في المشروع كما يتضح من الفقرة التالية في نص المشروع "وطالما تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية في المنطقة، سنشهد زيادة في التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة".

بعبارة أدق، توجد أربعة متغيرات هي: التطرف والإرهاب، والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة تابعة لمتغير مستقل واحد هو تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية. غير أن المعلومات المتوفرة حول الإرهاب تشير إلى أن الكثيرين من مقترفي الأعمال الإرهابية ليسوا عاطلين عن العمل، وليسوا أميين بل هم حازوا على قسط معتبر من التعليم، كما أن عددا معتبرا منهم ينحدر من أسر ميسورة الحال أو غنية نسبيا. من الممكن أن نقبل جدلا رغبة شباب عاطلين عن العمل في الهجرة "غير المشروعة" لكن الأكثرية لا يتحولون إلى متطرفين أو إرهابيين لمجرد أنهم لم يحصلوا على أعمال مناسبة تؤمن لهم مستوى معيشيا لائقا. فلابد، والحال هذه، من دراسة الترابط القائم بين الميل على الإرهاب والعنف والأحداث السياسية التي تجري في الشرق الأوسط الكبير، في فلسطين والعراق وأفغانستان، الخ. إن الأحداث التي مرت بالشرق الأوسط الكبير ومازالت تلقي ظلالها على سكانه، تشكل التربة الخصبة لتقبل التطرف والإرهاب والانغماس فيهما كأفكار وعقائد وممارسات عنيفة.

لقد كان من الضروري منهجيا أن يوجه سؤال في (إطار البحث الميداني للتقرير حول التنمية الإنسانية العربية) حول صورة الولايات المتحدة الأمريكية في أذهان فئتي العينة: أولئك الذين يرغبون بالهجرة من بلادهم (51%)، والبقية الذين لا يرغبون.

فإن دلت البيانات على أن صورة واشنطن عند من يرغب في الهجرة، وعند من لا يرغب فيها سلبية، فهذا يعني أن توجها للإرهاب قائم عند الجميع سواء هاجروا أو لم يهاجروا. فمن أشد ما يخشى أن لا تؤدي الإصلاحات المقترحة، بعد تنفيذها فعلا، إلى انخفاض محسوس في نسبة انتشار التطرف والإرهاب وذلك لأن عوامل أخرى تكمن خلف الإرهاب، لم يتطرق المشروع إليها أو يأخذها بالحسبان. فمن مآسي البحث العلمي أن تقتل الفرضيات الحلوة بالوقائع المرة.

التجانس واللاتجانس

خلا نص المشروع من أية إشارة أو تلميح إلى أن المنطقة المحددة بمصطلح: الشرق الأوسط الكبير تتميز بوجود خصائص غير متجانسة ذات أهمية كبرى، على الرغم من كون معظم سكانه يدينون بالإسلام، واللغة العربية هي اللغة الأكثر انتشارا إلى جانب الإيرانية والتركية والأردية وغيرها.

في الحقيقة إن الإصلاح المنشود يتكون من قضايا وضعية ذات أبعاد بنيوية ووظيفية وإيديولوجية ترتكز على تصورات للواقع المتخلف في الشرق الأوسط الكبير. غير أن درجة التخلف والإمكانات الطبيعية والبشرية المتاحة لمكافحته ليست متكافئة في البلدان المعنية بالمشروع.

إن المعطيات والبيانات المروعة التي وردت في المشروع تعزز الاعتقاد لدى القارئ العربي بأن ثمة رسالة موجهة إلى العرب فحواها أنهم ليسوا متخلفين فحسب، بل هم أيضا عاجزون تماما عن معالجة تخلفهم، يبدو وكأن تقريري الأمم المتحدة اللذين سبق ذكرهما يهدفان أصلا إلى بث مزيد من الشعور باليأس عند العرب خاصة وسكان الشرق الأوسط الكبير عامة.

إن اعتبار البلدان العربية كلها أفقر من إسبانيا يطمس وجود النفط العربي، كما يلغي القوة المالية التي يملكها العرب والتي قدرت بحوالي 800 مليار دولار، والمودعة في مؤسسات مالية واستثمارية في الولايات المتحدة وأوروبا، والتي لا تملك إسبانيا ما يماثلها. إن سحب الودائع العربية أو مجرد نقلها من بلد إلى آخر يمكن أن يحدث هزة ضارة بالمصالح الاقتصادية الأمريكية والأوروبية. لذا كان من اللازم أن يتضمن المشروع إشارة إلى أن وضعا اقتصاديا عالميا يتميز بهذه السمة يؤكد على أن العرب يملكون إمكانات لمعالجة التخلف والتأثير على مسار سياسة مجموعة الثماني لا نظير لها في الوقت الراهن.

هذا ويتعزز الاعتقاد بوجود نية غير طيبة تهدف إلى إشاعة الإحباط في الشرق الأوسط الكبير من خلال ذكر أن ثلث سكانه يعيش على دولارين للفرد الواحد في اليوم دون التطرق إلى معدلات الدخل العالية القائمة عند فئات الثلثين الأخيرين من جهة، والفروق القائمة في أسعار السلع والخدمات بين بلدان العالم من جهة أخرى. إن القوة الشرائية لمبلغ دولارين لشخص واحد في بلد عربي قد تعادل القوة الشرائية للمبلغ ذاته مضروبا بأربعة إلى ثمانية في أحد بلدان مجموعة الثماني.

فماذا تفعل أيها القارئ إذا كان لديك دولاران؟

إذا كنت في نيويورك أو باريس أو لندن أو برلين يمكنك بهذا المبلغ أن تشتري نصف ساندويتش شاورما تقريبا، أو تدفع ثمن تذكرة لوساطة نقل عمومية لتنقلك من محطة للقطار، قريبة نسبيا، إلى وسط المدينة. أما إذا كنت في دمشق مثلا فالدولاران (يعادلان أكثر من 100 ليرة

سورية) يمكنك من تناول صحن حمص (طعام شعبي سوري) مع رغيفين من الخبز وبعض السلطة المجانية الملحقة بالصحن، مع فنجان قهوة تحتسيه في مقهى متوسط المستوى، بالإضافة إلى اقتناء كيلو غرام من البرتقال ومشاهدة فيلم في سينما عمومية، وأخيرا أن تدفع أجرة النقل إلى بيتك بحافلة عمومية إذا كنت تقيم في محيط دمشق. كما يحتمل أن يبقى لديك بعض الليرات لشراء جريدة يومية. بعبارة أخرى، إن أسرة دخلها 10 دولارات يوميا مكونة من خمسة أفراد يمكن في بلد عربي أن تتمتع بمستوى معيشي أعلى من أسرة تماثلها في مدينة أمريكية أو أوربية يبلغ دخلها حوالي 60-100 دولار في اليوم.

غير أن هذه الفروق في قيم السلع والخدمات لا تكفي وحدها للإحاطة بالتباينات القائمة في الأوضاع الاقتصادية لبلدان الشرق الأوسط الكبير، وكذلك موقع هذه البلدان بالنسبة للعلاقات والتبادلات الاقتصادية فيما بينها من جهة، ومع الدول الصناعية المتطورة من جهة أخرى. لذا لابد من التوكيد على أنه ليس من مصلحة دول الشرق أبدا أن يبقى التبادل التجاري فيما بينها لا يتعدى الـ 6 بالمائة من مجموعها ميزانها التجاري كما جاء في نص المشروع. كما أنه ليس من الحكمة في شيء أن تبقى بلدان الشرق مجرد مجموعة دول مبعثرة على المحيط، تدور كلها في فلك واحد حول المركز المكون من دول صناعية متطورة.

ننتقل الآن إلى نقطة أخرى.

لقد اعتمدنا في نقاشنا على مسلمة تتعلق بوجود فروق بين دول الشرق الأوسط الكبير. يمكن حصر ودراسة هذه الفروق (والتشابهات إن وجدت) من خلال أربعة متغيرات كبرى وحسب درجات ثلاث: قوية -متوسطة-ضعيفة، لكل متغير:

الموارد البشرية

الموارد المالية

الموارد الطبيعية

الخبرات العلمية والتكنولوجية

تشكل هذه المتغيرات لدى تفاعلها مع بعضها: أنموذجا افتراضيا Hypothetical Model يمكننا من تصنيف كل دولة على حدة حسب البيانات والمعطيات المتوفرة كما ونوعا. لنحاول الآن تطبيق الأنموذج افتراضيا ريثما يتم جمع معلومات كافية لاختبار مدى صدقه بدقة:

الدولة	الموارد البشرية	الموارد الطبيعية	الموارد المالية	الخبرات
•أفغانستان موريتانيا	ضعيفة	ضعيفة	ضعيفة	ضعيفة
•مصر	قوية	متوسطة	متوسطة	قوية
•الكويت	متوسطة	قوية	قوية ،	متوسطة
•تونس/لبنان سوريا	متوسطة	متوسطة	متوسطة	متوسطة
•العالم العربي	متوسطة	قوية	قوية	متوسطة

إن نظرة تلقى على هذا الجدول تكشف السمات الكامنة للتكامل الاجتماعي- الاقتصادي، والعلمي-التكنولوجي في العالم العربي، باستثناء إسرائيل. فوضعيتها التفضيلية من قبل الغرب، لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية التي تمولها بمساعدات خاصة في المجالات الأربعة سابقة الذكر، تجعلها في وضع شاذ، لا نظير له في تاريخ العلاقات الدولية.

من جهة أخرى، لابد من التنويه بتوكيد المشروع على أمور هامة مثل مبادرات مشاريع الأعمال الصغيرة وتشجيعها، وضرورة العمل في سبيل إزالة الحواجز والعراقيل القائمة الآن في سبيل تطوير التجارة بين الدول العربية، وبين هذه الدول من جهة وبقية دول العالم من جهة أخرى، من خلال فتح أبواب المؤسسات الاقتصادية والمالية الدولية أمام بلدان الشرق كي يتم دمجها في الاقتصاد العالمي.

بين الأنترنيت والبحث العلمي

تطرق المشروع إلى الثغرة الكومبيوترية في الشرق الأوسط الكبير من خلال نسبة الـ16 بالمائة من السكان الذين يستعملون الأنترنت. لكن ثمة ثغرة أخرى أكبر منها، إنها ثغرة البحث العلمي التي لم يرد ذكرها في المشروع. من الممكن التغلب على النقص في انتشار الكومبيوتر عن طريق تخفيض اسعار أجهزة الكومبيوتر وتسهيل الاشتراك بالأنترنت، لكن القدرة على القيام بالبحوث العلمية لا تشترى، مع أنه يمكن تشجيعها بواسطة رفع نسبة المخصصات المالية لها في الميزانيات العامة.

يلاحظ في هذا السياق أن برامج تكوين الباحثين المرشحين لنيل درجات علمية عالية في أكثر الجامعات العربية تدل على ان وضع كم هائل من المعلومات تحت تصرفهم لا يعني بالضرورة تطوير القدرة لديهم على التعامل بصورة منهجية مع هذه المعلومات، لاسيما أنهم اصلا من خريجي منظومات تربوية -تعليمية تؤكد على الحفظ الصم وتخزين المعلومات بكلمات أخرى، فإن أي مشروع لإصلاح الشرق الأوسط الكبير ينبغي أن يتضمن برنامجا محددا لتكوين الفكر العلمي والقدرة على البحث العلمي واستخدام المعلومات والبيانات المناسبة لتنظير البحث وصياغة فرضياته، ومن ثم التوجه نحو اختبارها بصورة دقيقة في إطار المقولة: العالم يشك، والجاهل يؤكد والحكيم يتروى. إن مدرسة الاكتشاف التي سبق ذكرها والتي أنشئت في الأردن تشكل تجربة رائدة يمكن أن يستفاد منها في إطار تكوين الفكر العلمي.

من المفيد في هذا المجال بحث اقتراح لإنشاء مركز كبير للبحوث العلمية في أحد البلدان العربية، تكون مهمته بالدرجة الأولى استقطاب عناصر من النخبة المتفوقة من الطلاب والباحثين في محاولة لوقف النزيف في الكفاءات العلمية -العربية. من المواضيع الملحة التي ينبغي للمركز أن يبحثها، نذكر: التكنولوجيا الملائمة لحاجات وإمكانات البلاد العربية، بحوث حول الزراعة في المناطق الصحراوية، مشكلات البيئة والتلوث، المشكلات السكانية (الديموغرافية) والهجرة، فضلا عن مواضيع تتعلق بحل الصراعات Conflict Resolution ذات الطابع اللغوي أو الأثني أو الثقافي. إن مجموعة الثماني مدعوة لتقديم المشورة الفنية والعلمية في هذا المجال.

قضية المرأة

يتضمن المشروع ملاحظات حول المرأة من خلال عرضه لنسبة الـ3.5 بالمائة من

النساء البرلمانات العربية، بالإضافة إلى توجهات نحو تشجيعهن على ممارسة أنشطة قيادية، وعلى القيام بمبادرات للأعمال والإسهام في التربية والتعليم.

بعيدا عن الجزئيات هاته، لابد من التطرق إلى أن الإطار العام الذي تنشط وتعيش المرأة العربية ضمنه يتضمن نوعين من الضغوط المباشرة وغير المباشرة: الأول، يتعلق بتشجيعها على التماهي بالمرأة في الغرب، والثاني، يهدف إلى إبقائها في وضعيتها التقليدية حسب درجة تحرر كل البلدان العربية. في كلتا الحالتين تعتبر المرأة وكأنها كائن بشري بدون إرادة، عاجزة عن اتخاذ موقف بنفسها ولنفسها.

باختصار، إن وضعية المرأة في الشرق تتطلب القيام ببحوث ميدانية تهدف إلى التعرف إلى سلم القيم لديها بعيدا عن ضغوط الحداثة وضغوط التخلف. بذلك يمهد الطريق للكشف عن إرادتها الحقيقية دون خوف أو رياء.

لماذا؟

لأن إرادة الله شاءت أن يقضي كل منا الشهور التسعة الأولى في رحم امرأة.

لأن إرادة الله شاءت أن يكون غذاءنا الأول من دم امرأة.

لأن إرادة الله شاءت أن يكون غذاءنا الثاني من حليب امرأة.

لأن إرادة الله شاءت أن تكون المرأة مصدرا للحب والجمال والحياة.

ونظرا لأن إرادة الله شاءت هذه القضايا يجب أن نحترم إرادة المرأة واختياراتها.

أنا على يقين أننا لسنا بحاجة لمشروع الشرق الأوسط الكبير ليذكرنا بما أراده الله لنا.

الديمقراطية والحرية

اختارت واشنطن أن يتضمن مشروعها إشارات إلى وجود نبضات ديمقراطية في المنطقة برزت إلى الوجود من خلال الحروب التي تخوضها في أفغانستان والعراق. واعتبرت ذلك تحديا وفرصة فريدة للمجتمع الدولي كي يسهم معها في العمل في سبيل تنفيذ إصلاحات ديمقراطية.

إن مفهوم الولايات المتحدة للديمقراطية ينطلق أساسا من الحرية وحقوق الإنسان التي استمدت أصلا من شعارات الثورة الفرنسية: الحرية، المساواة والإخاء. غير أن المؤسسين الأولين للولايات المتحدة همشوا المساواة والإخاء، وركزوا على الحرية وحدها، ونصبوا تمثالا لها في نيويورك.

من المحتمل أن يكون وراء هذا التوجه مخاوف أيديولوجية من أن أي اعتراف بالإخاء قد يستجر اعتبار الهنود الحمر، سكان أمريكا الأصليين، إخوة أو ما يقرب من ذلك؛ واعتبار السود الذين جيء بهم من إفريقيا للعمل مساوين للبيض.

بناء على هذه الأرضية التاريخية يغدو واضحا لماذا اعتبرت إسرائيل في نص المشروع الدولة الوحيدة الحرة تماما في الشرق الأوسط الكبير، أي أنها حرة في أن تمارس ما يحلو لها خارج إطار مبادئ المساواة والإخاء من جهة، وإطار الشرعية الدولية من جهة أخرى.

لا ريب أن هذا الموقف الذي يعزز تكوين ونمو الشخصية السياسية الشوفينية والمتزمتة عن الإسرائيليين، والتي تجعل إقصاء الفلسطينيين أمرا عاديا، يعمق الهوة بين اليهود والعرب بسبب عدم وجود أية مرجعية إيديولوجية تتضمن شكلا من أشكال المساواة، ومن ثم هذا يسهم في تمييع أية

محاولة لإحلال سلام عادل من خلال إقامة دولة فلسطينية وإرجاع الجولان إلى سورية.

****

لقد تم تحضير المشروع في غياب تام للعرب على كل المستويات. غير أن تقريري الأمم المتحدة حول التنمية الإنسانية العربية سبق أن شارك أكاديميون ومثقفون عرب في إعدادهما. بعبارة أخرى، تستعين واشنطن بالعرب لجمع معلومات عن العرب، لكنها ترفض الاستعانة بأي عربي أو مشاركته في تحضير مشروع يتعلق بإصلاح شعبه وأمته وغيرهم من سكان الشرق الأوسط الكبير. لقد هرولت إلى ذهني، وأنا أقلب هذا الأمر، قاعدة فقهية مفادها: إن ما بني على باطل فهو باطل!

ترى هل خشيت واشنطن أن يكشف الباحثون العرب، فيما لو شاركوا، الباطل الذي بني عليه المشروع؟

إن مشروعا يحضر بطريقة غير ديمقراطية هدفه نشر الديمقراطية بأساليب بعيدة عن الديمقراطية، فهو مشروع ينقصه الثقة بالآخر والصدقية.

السلام

في حين سيطر مفهوما التطرف والإرهاب وإعداد العدة لمحاربتها من خلال المشروع، فهو خلا من أية إشارة إلى السلام.

لقد كان من الأفضل أن تدمج خارطة الطريق والمشروع في وحدة متكاملة داخل روية شاملة للسلام، باعتبارها مشروعا مستديما ينطلق من التعاون الكامل بين واشنطن والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي وحكومات الشرق الأوسط الكبير الذي يعاني هو نفسه من الإرهاب.

لكن يبدو أن هذا أمر مستبعد الآن وفي المستقبل القريب، لأن الولايات المتحدة (وإسرائيل) بحاجة إلى مشروع آخر فصلاحها للتخلص من عمى القلوب. لديهما الكثير من العلم والكثير من القوة، لكن ينقصهما الكثير من الحكمة التي كان الشرق ومازال مهدا لها.

لو تصورنا حدوث معجزة في هذا العصر ذي المعجزات التكنولوجية، معجزة تخلص قلب واشنطن من عماه، وترد إليه بصيرته، لتمت صياغة مقدمة مشروعها كالآتي:

"يمثل الشرق الأوسط الكبير تحديا وفرصة فريدة للمجتمع الدولي ليتعاون وينسق مع شعوب وقادة المنطقة بهدف تحقيق السلام والازدهار فيه. لهذا آلت الولايات المتحدة الأمريكية على نفسها، وبالتنسيق مع مجموعة الثماني أن تبذل قصارى جهدها لتحقيق هذا الهدف. لقد مضى حين من الدهر عانى سكان الشرق الأوسط الكبير من الحروب والعنف والإرهاب. ثمة مؤشرات عديدة مشجعة على أنه آن الأوان لفتح صفحة جديدة في العلاقات السلمية بين شعوب المنطقة بغية العمل معا للتغلب على مشكلات الإرهاب والفقر والجهل والمرض مهما بدت هذه المشكلات مستعصية... الخ"

لو كان كيبلينغ حيا لأعاد صياغة عبارته التي وردت في مقدمة هذه القراءة لتصبح:

آه، إن الشرق شرق
والغرب غرب
وفروق كبيرة بينهما
هنا العلم والتكنلولجيا
وهناك الوحي وخلاص الإنسان
يمكن أن يلتقيا
في مشروع إنساني للسلام.

جوهر خاتر(*)

من أجل لغة أمازيغية تبني

صاحبة المقال الأستاذة جوهر خاتر طرحت في موضوعها حول الأمازيغية بالمنظار الجزائري الواقع الثقافي والاجتماعي الذي ينبغي أن تعالج في إطاره.
كما حللت الصراع الثقافي السياسي بين العربية والأمازيغية، ثم بينت خلفيات الصراع في تبني الرقي العربي أو اللاتيني في كتابة الأمازيغية دون أن تفصل في الموضوع نهائيا. وتركت مجال البحث والحكم مفتوحا.

إنّ الثقافة هي مجموعة الصّفات التي تميّز مجتمعا أو جماعة، سواء كانت روحية أم مادية، ثقافية أم عاطفية. وهي تشمل الحقوق الأساسية للإنسان، وأنساق القيم والتقاليد، والمعتقدات والفنون والآداب.

وبالتالي، فالثقافة، وحسب إعلان مكسيكو الخاص بالسياسات الثقافية في عام 1982، هي التي تصنع من البشر مخلوقات إنسانية ومنطقية وناقدة وملتزمة أخلاقيًا.

فبفضل الثقافة يُبصر الإنسان القيم ويمارس الاختيار وعن طريقها يعبّر عن ذاته ويعي نفسه ويتعرّف عليها كموضوع غير مكتمل ويتساءل عن إنجازاته الخاصّة ولا يكلّ من البحث عن معاني جديدة ويبدع أعمالاً يتجاوز بها نفسه [1].

والسياسة الثقافية لبلد ما هي جزء من المخطط السياسي العام. حيث ينبغي أن تكون الثقافة جزءا لا يتجزأ من النّمو الشّامل. فقد أضحى واضحًا أنّ التّطوّر لا معنى له إذا لم يعط الشّعوب والأفراد فُرصا حياة أفضل بتحقيق طموحاتهم الأخلاقية والرّوحية، فضلاً عن الحاجيات المادية. وأنّ النّمو إذا انحصر في الأبعاد الاقتصادية والتّكنولوجية يضرّ أكثر ممّا يفيد. فالنّمو الاقتصاديّ ضروريّ بكلّ تأكيد، وإنّما يجب أن يُرفق بأهداف ويُحقق انسجامًا، وذلك مشروط بحضور الثّقافة ومراعاة معطياتها واحترامها. وهذا في إطار سياسة ثقافية موضوعة لترقية الإنسان حقًّا.

(*) أستاذة بجامعة تيزي وزو.

والواقع أنّ السياسة اللّغوية في الأنظمة الشّديدة المركزية لا تبالي بالمعايير اللّسانية. ولكنّها تتبرّر بأدلة وبراهين إيديولوجية. هذا لأنّ الوضع اللّغوي لا ينفصل عن الحقل الأيديولوجي. وموقف علم الاجتماع اللّغوي غالبًا ما يكون سندًا لسياسة لغوية معيّنة، بدلاً من أن ينطلق من معطيات الواقع وتطلعاته. لذا نجد اللّغوي في ظلّ هذه الأنظمة يفصل بين اللغة واللّهجة. وفي حين يسم الأولى بالكمال ويوليها اهتمامًا وعناية فائقتين، يسم الثانية بالهُجنة ويحتقرها. بينما، لا توجد في الحقيقة لغات "متدنية" ولغات "متفوقة". فبنية اللّغة تجهل الانحطاط أو الكمال [4].كلّما في الأمر، أنّ لكلّ لغة طبيعتها الحقيقية ومقدرة فائقة على الاستجابة لحاجات الإنسان التّواصلية، تستمدّها من عبقريتها الخاصة. فاللّغة هي وسيلة تواصل مجتمع ما وتعبر عن حضارته بدقة متناهية. وهذا يعني أنّ مشكل اللّغات الطبيعية الحقيقي هو مشكل ثقافي لا مشكل لغوي، لأنّ قاموسها يتناسب مع حاجات ثقافية معيّنة[5]. إلا أننا نجد اللّغوي وعالم الاجتماع اللساني في الجزائر، وباستثناء بعض الباحثين المهمّشين، يجتهد طيلة العقود الثلاثة الأولى للاستقلال، إلاّ نادرا، لإثبات تهجين اللّغة الجزائرية العاميّة واللّغة الأمازيغية وعجزهما في الميادين العلمية لكونهما لهجات، وينكب على إثبات عكس ذلك فيما يخص العربية الفصحى.

وهو يتناسى والحال هذه، ما للعربية الفصحى من إمكانات ووسائل مكرّسة لأجل تطويرها. وأنّ سبب وضع العربية الجزائرية والأمازيغية وهُجنتهما، هو الإقصاء التاريخي لهما وابتعادهما من المساحات الرّسمية منذ العهد الفينيقي فصاعدًا. ويتناسى بالأخص أنّ اللّغة العربية الفصحى ذاتها منحدرة من لهجات عاميّة، وأنّ قواميس لغات كثيرة في العالم هي مزيج من لغات مختلفة. فالفارسية على سبيل المثال، تُخطُّ بالعربية ومفرداتها مستمدّة من الفارسية والهندية والعربية والإنجليزية ومن التّركية.

وتتّضح تدابير هذه السياسة اللّغوية الإقصائية، من:

– **تعريب الوسائل السمعية – البصرية:** حيثُ لا أحد يُنكر مدى تأثير هذه الوسائل في المشاهدين خاصة وأنّها وسائل الترفيه والمعرفة الوحيدة، في بلد ذي نسبة عالية من الأميّين ويبلغ فيه عدد الشّبان أو المتطلّعين إلى التعلّم والمعرفة والتّرقية ¾ السّكّان.

وهذا يعني أنّ الرّاغبين في الاستمتاع بالتّلفاز والمذياع والإفادة منهما مجبرين على تعلّم العربية الفصحى.

– **تعريب المحيط والمؤسسات الإدارية:** بحيث يجدر على من يخاف على وقته وحقوقه ويخاف أن تتبدّد جهوده سدى، أن يتعلّم العربية وحتّى لا يضيع في دهاليز البيروقراطية.

– **تعريب التّعليم:** حيث ينبغي لمن يريد النّجاح في حياته الدّراسية والحصول على شهادة يُفترض أن يدخل بها معترك العمل والحياة المهنية، أن يتخلّى عن لغة أمّه، عند أبواب المدرسة. بل وينبغي حتّى تتيسّر عليه عملية تعلّم الفصحى أن يمارسها ويتدرّب عليها خارج المدرسة. وهكذا، فإنّ النّجاح المدرسي يكون على حساب التّعددية اللّغوية وعلى حساب سلامة نمو الطفل الذي ينتقل بدخوله المدرسة إلى عالم لغوي آخر سيتعلّم منه أنّ لغته اليومية غير سليمة.

وأهداف المدرسة الأساسية واضحة من خلال المراسيم والتقارير التربوية التي تنص على وجوب استعمال الطفل في عملية تعريب المحيط بحيث يصبح الجسر الذي تعبر فوقه المدرسة لتصل إلى الشّارع والمنزل. والخطورة أنّ المدرسة تضحّي

بالطّفل لأجل بلوغ غاية سياسية. فالطّفل إنّما يذهب إلى المدرسة لينمّي قدراته وتتفتّح طاقاته الإبداعية ليصبح إنسانًا مبدعًا وراشدًا مسؤولاً ومقتدرًا، في البيت والعمل والشّارع. أو هذا ما ينبغي أن يرتاد من أجله المدرسة. وليس ليصير ببغاءها الذي يصحح وفق ما خطّطته، أخطاء المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه(6).

والواضح، بما لا يدع مجالاً للشك، أنّ أقلّة من تلاميذ المدارس الجزائرية يعرفون معنى التّفكير والتّجريد ومعنى التّحليل والاستدلال. وإن تعلّموا ذلك، فخارج أسوار المدرسة لا داخلها(7). وإنّما يعرفون ترديد "صباح الخير يا أمّي"، "قسمًا باللّه"...الخ

والهدف الأوّل والأخير من هذه السّياسة حسبما يبدو هو القضاء على اللّغات العاميّة ومنها الأمازيغية بالأخص، لتبرير سياسة أحادية اللّغة على المدى البعيد. حتّى تبقى اللّغة الرّسمية الوحيدة هي سبيل الاتصال الوحيد بما تعلّمه من توجهات أيديولوجية وما تسمح بترسيخه وتثبيته من هذه التّوجهات، لأغراض سلطوية.

أمّا عن نتائج هذه السّياسة التّعسفية، ذات الطّابع الدّيماغوجي الفاضح، فهي وخيمة حتمًا، حيث لم يتعلّم البالغون من الأميّين العربية الفصحى ولم يصبحوا يفهمونها أكثر من ذي قبل. وأصبح أطفال المدارس أميّين في اللّغتين الفرنسية والعربية معًا، ليس لتضاعف أعداد المتمدرسين وقلّة المرافق التّعليمية فحسب، وإنّما لقلّة أو انعدام أو ضعف الأدوات البيداغوجية باللّغة العربية. أمّا عن اللّغة الفرنسية أو الإنجليزية، فحدّث ولا حرج. وازداد في المقابل تعصّب أهالي المناطق الأمازيغية للغتهم وتضاعف مع مرور الزّمن إحساسهم بالغبن والظّلم جرّاء المعاملة الرّسمية غير المنصفة لثقافتهم. فكيف لهؤلاء جميعًا أن يتحدوا من أجل مستقبل مشترك، وبأيّة لغة سيخرجون بلادهم من التّخلف ويرفعون التّحدّي، هم الذين لا يملكون أيّة لغة؟ فلغاتهم الشّعبية، العربية الجزائرية والأمازيغية لم تدخلا المدرسة وهم لا يُجيدون العربية الفُصحى ولا يفقهون لغات العصر.

ولكن هل يمكن القضاء على لغة بموجب مرسوم أو نشر لغة ما بموجبه دائمًا؟ الواقع أنّ الأمر يتعدّى حدود المرسوم السّياسي، ويتوقف نجاح تطبيقه أساسًا على إرادة وقوّة مستعملي هذه اللّغة ومصلحتهم. أمّا القمع أو الجبر، فغالبًا ما يولّدان ردة فعل عكسية. وعلى سبيل المثال، ثمّة لغات تخلى عنها أصحابها لصالح لغات أخرى أكثر ملاءمة للتعبير عن أحاسيسهم وأكثر ملاءمة لواقعهم، كاللّغات العربية العاميّة التي عوّضت ما قبل الإسلام التلموذية المقروءة. ومثل اللّغات الأوروبية الحالية التي عوّضت اللاّتينية أو مثل العبرية التي أصبحت بعد أقلّ من نصف قرن من العاميّة، لغة علمية أو الفارسية التي استعادت مساحاتها الطّبيعية بعدما انحسرت طيلة قرنين كاملين أمام العربية...الخ

نستنتج من هذا أنّ الواقع هو الذي من المفترض أن يطبع السياسة ويرسم اتجاهها. فبإمكان أيّة لهجة، إذا ما أراد المتكلمون بها أن يصيّروها رسميّة أن تصبح كذلك إذا ما أولوْها العناية والحبّ الكافي. ومن نفس المنظور، بوسع أية لغة أن تفقد مكانتها الرّسمية إذا ما اقتضت الحاجة العامّة ذلك. وأنّه لا فرق بين لغة ولهجة إلاّ بالإمكانات المتاحة للأولى والتي تفتقدها الثّانية. وحتّى تتخطّى الأمازيغية الوضع الشّفاهي وتدخل المجال الرّسمي، من بابه الواسع، ينبغي للجهود أن تكثّف على مستوى المتخصّصين لإيجاد لغة نمطية وعلى مستوى الجمعيات الثّقافية والمؤسسات الرّسمية لنشرها وتعميمها. و ثمّة طرق عديدة لترقية استعمال اللّغات العاميّة وتوسيع التعامل بها،نذكر منها:

– تأسيس أكاديمية تتتبّع أوضاع اللغة وتطوّرها، وتشرف على المحافظة عليها بتقنينها.

– إنشاء معهد عالي للثّقافة الأمازيغية يهتمّ بالدّراسات الأنتربولوجية والإثنولوجية واللّسانية، كالذي يوجد في زامبيا، ويمنح شهادات عليا ويكوّن الباحثين.

– إنشاء معهد تعليم عالي والاستفادة من تجارب الدّول الإفريقية بتبادل الأساتذة والباحثين والطّلبة.

– نشر قصص للأطفال من التاريخ القديم وبطولاته ليتعرفوا على ماضيهم ويتسنّى لهم الاعتزاز به وترسيخ الإحساس بانتمائهم الحضاري وبهويّتهم.

– نشر الحكايات الشّعبية والموروث الثّقافي على اختلاف أشكاله وأنواعه كالحِكَم والأمثال والألغاز والفنون التّقليدية، الخاص باللّغة المعنية، قصد الكشف عن قيمتها الإنسانية والتّشويق إلى معرفة لغتها.

– تصوير الرّسومات المتحرّكة عن الأمجاد والبطولات القديمة، لكي يدفع فضول الفهم والمعرفة بالأطفال إلى تعلّم اللّغة والتّحدّث بها.

– إدخالها في المدارس الابتدائية وفي الحضانات، كلغة التّعلم أو كمادة من المواد حتّى يتآلف الطّفل معها ويتعوّد على استعمالها إن كانت غريبة عن وسطه وجديدة عليه.

– تأسيس مكتبات للأطفال وتوزيعها عبر أرجاء الوطن لتشجيع المُطالعة باللّغة المعنية وتيسير اكتسابها.

– إعطاء دروس للشباب أثناء العطل وفي المساء ومنح شهادات للمهتمّين.

– توسيع البث الإذاعي لتصل أمواج القناة الأمازيغية إلى المناطق المختلفة وإنشاء قنوات تلفزيونية باللّغة الأمازيغية.

وهذه الوسائل الصّالحة لترقية اللّغة الأمازيغية، هي بعض من مطالب الحركات الثّقافية في المناطق النّاطقة باللّغة المعنية. وهي بعض ممّا صادقت عليه المنظمة العالمية للتربية والثّقافة. وعملت بها الدّول الأكثر لثقافات شعوبها بغية ترقيتها والدّفع بها إلى مسار التّقدم.

وإذا قمعت فرنسا بمركزيتها مطالب الأقليات الثّقافية وسمحت قانونيًا بموجب مرسوم **1952** للبرتون، بحق الدّراسة باللّغة البرتونية في المدرسة الابتدائية، ممّا لم يحصل إلى حد السّاعة، فإنّ دولاً كالسّويس وبلجيكا ويوغسلافيا وكندا، تطالب مقاطعاتها المختلفة بتدريس لغتين إلى جانب اللّغة الأم أملاً في أن تصبح إحداهما لغة واسعة الانتشار. بينما بلغت عدد اللّغات المحلّية المستعملة في المدارس الابتدائية في الاتحاد السوفياتي السابق، **60** لغة إلى جانب اللّغة الرّوسية. ومع أنّ الدّراسة باللّغة المحلّية لم تكن تتعدّى حدود المدرسة الابتدائية، وتسير بعد ذلك نحو التّرويس التدريجي للأطفال باستعمال الرّوسية وحدها كلغة للدّراسة، فعلى الأقلّ، توجد لدى كلّ أقلّية أكاديمية ومؤسسات تسمح لها بالبحث في لغتها وترقيتها في الميادين الفكرية والعلمية والفنّية.

وتعمل دول العالم الثّالث بهذه التّدابير أيضًا، حيث أنّ استعمال اللّغات المحلّية شيء عادي في الهند، والاعتراف الرّسمي بالأمازيغية بات مفروغًا منه في موريتانيا والنّيجر والمالي والمغرب. أمّا في إفريقيا الوسطى، فتستعمل الكيلينقالا (Kilangala) إلى جانب الفرنسية في الزّايير والكيسواحيلي(Kiswahili) في أوغندا وتانزانيا وزامبيا وكينيا والكينياروندا (Kinyarwanda) في رواندا والكيرندي في بورندي والسيسوه (Cicewa) ومالاو[8]. هكذا يبدو أنّ النّموذج الفرنسي هو الأوفر

حظًا لدى المقرّرين الجزائريّين. مع الفارق أنّ الفرنسية مستمدّة من الفرنسيك، وهي لغة الحديث في جزيرة فرنسا وفي باريس في القرون الوسطى، أعطيت إمكانات صيّرتها أداة تفكير راقية ولغة علم ومعرفة، بينما أقصيت اللّغة الشّعبية الأولى في الجزائر منذ آلاف السنين من الحياة الفكرية وهمّشت احتقاراً لها.

ويجدر القول أنّ اللّغة الأمازيغية خطت في الرّبع الأخير من القرن الماضي على الرّغم من القمع وبالأخص في العشرية الأخيرة، بفضل تضحيات حماتها والمتحمّسين لها وكلّ المؤمنين بحقّ ثقافات ولغات الأقليّات في الوجود وفي إثراء الثّقافة الوطنية والإنسانية، أشواطًا حاسمة وانتزعت عام **2002** وجودًا رسميًّا. حيث أصبحت لغة وطنية تدرّس في المدارس وفي المعاهد العليا ودُعّمت بمحافظة سامية. ولا بدّ أن يأتي يوم تسترجع فيه مكانتها الحقيقية وتصبح لغة رسمية إلى جانب العربية، بطلب جميع أبناء الشّعب، لا أبناء منطقة واحدة، إذا ما اجتمعت لديهم شروط الاعتزاز بماضيهم والافتخار بهويّتهم الثّقافية والإحساس بالألفة إزاء لغة أجدادهم الأوّلين. وهو ما سيتمّ إذا ما لعبت الجمعيات الثّقافية والمؤسسات والقنوات الرّسمية دورها التّحسيسي والتّعليمي بإيجاد المكانزمات السّالفة الذّكر.

وأمّا قضية الاختلاف حول الحرف الذي ينبغي أن تخطّ به الأمازيغية، وهو اختلاف يمزّق ساحة المتهمين بالقضية إلى معسكرين متخاصمين، فينبغي أن يُحسم وفق ما يخدم المصلحة الوطنية. ذلك أنّ مناصري الحرف اللاتيني متّهمون بالانسلاخ عن الهوية العربية الإسلامية والانحياز للغرب، ومعارضوهم المدافعون عن الحروف العربية، بعثيون وأصوليون في نظر أولئك، يسعون لإبقاء الجزائر في فلك العالم العربي والإسلامي المتخلّف ويمنعونها عن أسباب العودة إلى ينابيعها الأصلية والالتحاق بالحضارة.

والواقع أنّ أحسن فاصل في هذا الصّراع الأيديولوجي العقيم إن لم يكن وخيمًا، هو وضع المجتمع ومتطلباته. لأنّ القرار فيما يخصّ اللّغة بل ويخصّ سواها من الأمور، إنّما يستمدّ نجاعته من انسجامه مع الواقع أو على الأقل عدم غرابته عنه. وكلّما كان تطبيقه أيسر لسهولة استقباله واستحسانه كلّما كانت فعاليته أقوى. ولنا مثال في فشل سياسة فرض التعريب قهرًا على فئات المفرنسين والأقليّات الأمازيغية. ولنا مثال آخر في فشل سياسة تجاهل الأمازيغية قانونًا. والصّراع وخيم العواقب لأنّه يغذّي الإحساس بالاختلاف والحقد إزاء الآخر.

صحيح أنّ الدّراسات عن الأمازيغية باللغة اللاتينية وكذا الإنتاج الأمازيغي بذات الحروف، أقدم تاريخيًا وأسبق وأكثر علمية ودقة. والجهود فيها أكثف كمًّا وكيفًا. لا أحد يستطيع أن ينكر هذا. وأنّ نضالات أصحابها وتضحياتهم وتعرّضهم للقمع السياسي الذي طالما استُخدم فيه المعربون ضدّهم، يُعطي أهلية لوجهة نظرهم وقضيتهم. وإنّما يجدر القول أنّهم ضحية تكوينهم الذي وجّههم لتبنّي أبحاث الرّواد في اللّغة الأمازيغية وجلّها ألّفت باللّغة الفرنسية. وكذا لتبنّي الحرف اللاتيني بدل التّفيناغ أو الحرف العربي. وقد فرض هذا التّيار نفسه بقوة. إذ تنشط جلّ جمعيات حقل الثّقافة الأمازيغية اليوم في السّاحة الوطنية بالأبجدية الصّوتية العالمية. وبها يتكوّن الطّلبة والباحثون ويتعلّم التّلاميذ ويؤلّف الأدباء والباحثون.

ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا أنّ المعرّبين وخاصة معرّبي المناطق غير القبائلية وعلى رأسهم مناضلو حزب جبهة التحرير الوطني معرّبين كانوا أو مُفرنسين، كانوا من أعداء اللّغة الأمازيغية، سواء عن هوى وقلّة دراية أو عن

خوف بالنّسبة للأغلبية منهم، أو عن قناعة أيديولوجية أو طمع ومصلحة. وقد مارسوا ضغطًا رهيبًا على مخالفيهم، بلغ حدّ الإرهاب والقتل أحيانًا. وأن يقطفوا اليوم ثمار نضال مرٍّ خاضه خصومهم ويتبنّوا القضيّة ويستغلونها أيديولوجيًا، لا يشرّفهم. أمّا إذا صدر الموقف من مراجعة للذات وبقصد تصحيح الماضي وإصلاح ما فات، فذلك أمر آخر. وإنّما الخطر كلّ الخطر، أن يدعو هؤلاء لاعتماد الحروف العربية معاكسة لخصومهم وإدامة للصّراعات والنّزاعات بادعاء أنّ العربية هي حصن الإسلام وهي اللّغة الشّائعة بين الجزائريين. وهذا قصد جلب المناضلين لأحزابهم وكسب المنتخبين ليس إلاّ. لأنّ الإنتاج الأمازيغي بالأبجدية العربية يكاد يكون منعدمًا فضلاً عن كونها لم تضبط صوتيًا ولا نحويًا لتتناسب مع اللّغة الأمازيغية. وهذا بالرّغم من أنّ اللّغتين تلتقيان في الجذور إذ العربية لغة سامية والأمازيغية لغة حامية – سامية، وأنّ الأمازيغية هي أقدم لغة على أرض الواقع. وقد يحتاج اعتماد الحرف العربي لترقى الأمازيغية به إلى مستواها الحالي بالأبجدية العالمية إلى ربع قرن من الجهود المكثّفة.

والظّاهر أنّ كلاً من المعسكرين متخندقٌ في حصنه. فكلاهما حسب المؤشرات غير مستعدّ للتّنازل عن خياره أو "حقيقته". وأنّ صدامًا يغذّيه المغرضون والمتعصبون من الطّرفين سيحصل إذا تمّ اختيار إحدى الأبجديتين قصد تعميمها، سواء على المدى القريب أو البعيد. و هو ما سيعرقل تقدمها وانتشارها، فضلاً عمّا يثيره من العداوة والضّغينة. في حالة إذا ما تمّ الاختيار دون استعداد ولا إعداد أي دون ضمان عوامل نجاحه المادية والسّيكولوجية.

ومن هنا يكون الهمّ المشترك لمحبيّ الأمازيغية من كلّ حدب وصوب، وفي المرحلة الرّاهنة، هو الوصول إلى استعمال شامل لهذه اللّغة في كلّ أرجاء الوطن في يوم ما، لأنّها اللّغة الأمّ في هذه البقاع. وهي بذلك ستستعيد مساحتها الطّبيعية. ولأنّ الاشتراك في اللّغة هو عنصر من عناصر الاتحاد. وفي الاتحاد دومًا قوّة. خاصة وأنّ التّخلف الشّامل هو حظّ المجتمع في الآونة الرّاهنة ولجوء أفراده إلى العنف لتسوية نزاعاتهم، أسهل لديهم من سواه، ممّا يؤثرون القانون والمصلحة العامّة كأساليب تسوية حضارية للخلافات. لذا وجب الاحتياط من الاستعمال المتسرع أو المغرض للغة، كما للدّين أو الانتماء القبلي أو العرقي. لأنّها مخاطر تهدّد الجسم الاجتماعي ووحدة الشّعب بالتّمزق جرّاء العداء والحروب الدّاخلية. ولنا في الصّراعات الرّاهنة التي تجري على أرض إفريقيا مثال على ذلك. فقد مزّق الاستعمار الفرنسي شعوب إفريقيا إلى مجموعات من عروق وعشائر مختلفة. ذات لغات أو ديانات مختلفة، شكّلت فيما بعد شعوب الدّول المستقلة. ومع أنّها تكاد تكون منسجمة الثّقافات، إلاّ أنّ الاختلاف العرقي والقبلي أو اللّغوي كثيرًا ما يستخدم ذريعة لنشوب الخلافات الحادّة والصّدامات المحتدمة والدّامية التي لا نهاية لها. ومن ثمّة، فإنّ العمل لتقليص أسباب النّزاعات المدمّرة وتفادي حدوثها هو من المهام الأساسية للثّقافة والمثقفين فمهمتهم جميعًا هو توفير الشّروط التي يدخل بها المجتمع التاريخ حتّى يضحى من روافد الحضارة الإنسانية الحقّة.

و لا شكّ أنّ الهويّة الثّقافية هي بناء محكم تتغذّى جذوره من الموروث الثّقافي للمجتمع. وهي ما يُتيح لكلّ شعب أن يتميّز عن غيره. بحيث يستمدّ حاضره من ماضيه وينطلق منه لتحقيق مشاريعه المقبلة. فهي التي تعطي لوجوده طابعه الخاص الذي يساهم به في تلقيح التّراث المشترك للإنسانية وإثرائه. إلاّ أنّ إثبات الهويّة الثّقافية، إن اقتصر على التّجذر في الأصالة ولم يتطعّم بالتّنوع الثّقافي الاجتماعي والعالمي، ولم يشكّل عنصرًا للتّغير المشترك نحو الأفضل للمجتمع ككلّ، يؤدّي لا محالة إلى الجمود ويحول دون التّفتح على الآخر والرّقيّ الذي يفترض أن يكون الهمّ جوهري للثّقافة، بل وقد يتسبب في نشوب

دراسات في اللغة والأدب

محمد الحباس(*)

دراسة تحليلية لبعض المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في فقه اللغة

لا شك أن المصطلح ليس مجرد كلمة توكل إليها مهمة التعبير عن معنى معين بل هو دعامة ترتكز عليها العلوم والمعارف. فبواسطته تنقل المفاهيم؛ وكلما كان المصطلح دقيقا واضحا تجلى المفهوم واتضح.

وفي هذا السياق يقف بنا الدكتور محمد الحباس -في مقاله هذا- وقفة الباحث المنقب والدارس المحلل لمجموعة من المصطلحات المتداولة في حقل فقه اللغة، قصد إزالة الغموض والإبهام عنها وتقريب مفاهيمها من القارئ وهي: اللسان، اللغة، الفصاحة، الإعراب، اللحن.

إن الكثير من مصطلحات فقه اللغة لا تزال مفاهيمها غامضة عند كثير من الدارسين المحدثين، وقد اهتم اللغويون القدماء بوضع المعاجم اللغوية وأجادوا في ذلك أيما إجادة، وكان على رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب كتاب العين، إلا أنهم لم يهتموا بمصطلحات فقه اللغة كمصطلحات خاصة، وإنما ادمجوها في هذه المعاجم إدماجا، يصعب معه على الباحث استنتاج المعنى الاصطلاحي لهذه المفاهيم داخل هذه المعاجم.

ونظرا لهذه الصعوبة التي يتجشمها الباحث ارتأينا أن نقدم هذا البحث المتواضع نقوم فيه بتحليل بعض هذه المفاهيم التي نراها لازمة في فقه اللغة والعلوم وثيقة الصلة به، كالنحو والصرف واللسانيات والبلاغة، وذلك من أجل تسهيل مهمة الباحث في هذا الميدان.

وقد اعتمدنا في هذا العمل على الكتب القديمة ابتداء من كتاب سيبويه إلى نهاية القرن الرابع الهجري، أي إلى عصر ابن جني، ولم نأخذ من الكتب التي جاءت بعد هذا القرن إلا كتب بعض الأفذاذ من العلماء الذين لم يتأثروا بعصر الانحطاط الذي عاشوا فيه من أمثال الرضى الإستراباذي، وابن خلدون، والزمخشري. وقصدنا من تحديد زمن هؤلاء العلماء هو تقديم هذه المفاهيم صافية كما فهمها قدماء النحاة العرب، لأن المتأخرين منهم لم يكونوا إلا مجترين لما قاله القدماء، وإذا خرجوا عن دائرتهم فلا يخلو خروجهم من الخطأ والزيغ، أضف إلى ذلك أن المنطق اليوناني قد أثر في المتأخرين تأثيرا كبيرا مما جعلهم يسيئون فهم القدماء في الكثير من الأحيان.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر.

كما اعتمدنا في بحثنا هذا على الكتب المختلفة في فقه اللغة والعلوم القريبة منه، ولم نعتمد على المعاجم إلا في تبيان المعاني اللغوية لهذه المصطلحات، وإن ذكرناها في غير ذلك فذلك ذكر يسير، والسبب في ذلك أن علماء النحو وعلم اللغة وفقه اللغة كانوا هم الأصل لهذه المعاجم في الكثير من الأحيان، ولذلك ركزنا على الأصل الأول وخاصة كتب فقه اللغة لابن جني، وكتاب سيبويه، وكتب ابن فارس.

كما نبهنا على بعض الأخطاء التي وقع فيها الدارسون المحدثون من علماء العربية، وكذا بعض العلماء القدامى من تفسيرات غير مستساغة لهذه المصطلحات، مبرزين وجوه الاتفاق والاختلاف فيما بينهم مؤيدين آراءنا في ذلك بنصوص جمعناها من كتبهم للتدليل على صحة أو خطأ ما ذهب إليه كل واحد منهم.

وغرضنا من هذا البحث هو إزالة الغموض والإبهام الذي يكتنف هذه المصطلحات وتقريب مفاهيمها صافية كما فهمها النحاة القدماء. وقد يلاحظ القارئ الكريم أننا أكثرنا من ذكر المصادر في الهامش وهذا صحيح والهدف من هذا هو تسهيل العملية على القارئ حتى إذا أشكل عليه الأمر في مسألة من المسائل رجع بنفسه إلى المصدر الأصلي ليتأكد منها. والآن وبعد هذه المقدمة التمهيدية ندخل في صلب موضوعنا ونبدأ بدراسة هذه المصطلحات. وقد اخترنا منها خمس مصطلحات هي: اللسان، اللغة، الفصاحة، الإعراب، اللحن.

1ـ اللسان:

اللسان في اللغة الطول الطيف في عضو أو غيره، ومن ذلك اللسان الذي هو جارحة من جوارح الإنسان والحيوان (1).

الهندي (2). واللسان أداة تبليغ محللة إلى عناصر صوتية، وبهذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿وَما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ (3). وقوله كذلك: ﴿وإنّه لتنزيل ربّ العالمين، نزّل به الرّوح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مبين﴾(4).

ومن النحاة من يرى أن اللسان إذا دل على اللغة فإنه يؤنث، أي نقول هذه لسان العرب (5) ولكن هذا الرأي لا يقوم على دليل قوي، بدليل قوله تعالى: ﴿لسان الذي يُلحدون إليه أعجميّ، وهذا لسان عربيّ مبين﴾ (6)، حيث ذكر اللسان (7).

وهناك رأي آخر لابن فارس وهو أن اللسان إذا أريد به اللغة فلا نقول في: (اللسان) بل نقول (اللّسن) بكسر اللام وتسكين السين، فنقول: لكل أمة لِسْن، أي لغة. وذكر أن هناك من القراء من قرأ قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه) قرأها: (بلِسْن قومه) (8). واللسان بمعنى اللغة هو الاستعمال الأكثر شيوعا في هذا المصطلح، وقد عرفه القدماء، فوجدنا ابن خلدون يطلق على علوم العربية لفظ علوم اللسان العربي (9).

أما في العصر الحديث فقد تغير مفهوم اللسان عند اللسانيين المحدثين، وأصبح يدل على معنى أوسع مما كان يدل عليه في القديم، هذا المعنى المستحدث هو (اللسان البشري). فاللسانيات الحديثة تقسم اللسان قسمين: قسم عام وهو اللسان البشري، وتدرسه اللسانيات العامة، وقسم خاص، وهو الألسنة المختلفة التي تكوّن هذا اللسان العام، مثل اللسان العربي واللسان الفرنسي واللسان الإنجليزي والألماني والروسي وغيرها، وتدرسها اللسانيات الخاصة (10).

هذا الذي ذكرناه هو الذي كان شائعا عند القدماء وبه أنزل القرآن الكريم، إلا أن هذا المصطلح تطور وأصبح يدل على معنى الجارحة التي هي أداة الكلام، أما معناه الذي ذكرناه فأصبح منوطا بمصطلح اللغة كما

سنرى -إن شاء الله- وأصبح لفظ اللسان إذا أطلق اليوم لا ينصرف الذهن إلا إلى معنى العضو. واللسان بمعنى العضو كان مستعملا قديما وبهذا المعنى أنزل القرآن أيضا فقد وردت آيات ذكر فيها اللسان بمعنى العضو الذي هو أداة الكلام، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم﴾ (11). وهذا المعنى نجده عند الجاحظ في قوله: "لسان العاقل من وراء عقله، فإن أراد الكلام تفكر، فإن كان له قال، وإن كان عليه أمسك. وقلب الجاهل من وراء لسانه، فإن هم بالكلام تكلم به، له أو عليه" (12). ومن أمثلة ذلك كذلك قول ابن خلدون: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني، فلابد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان".(13).

وقد يطلق مصطلح اللسان للدلالة على العضو دون ربطه بوظيفة الكلام، لأن الكلام أحد وظائف اللسان مع باقي الوظائف كالأكل والبلع، وبهذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين﴾ (14)، فلفظ اللسان اقترن هنا بجوارح أخرى كالعينين والشفتين ومن هنا نفهم أن المقصود به هو العضو بغض النظر عن وظائفه المتعددة التي منها الكلام.

ومن معاني اللسان في العربية (الكلمة) وحينئذ يؤنث، ومن ذلك ما قاله أعشى باهلة: (15).

إني أتتني لسان لا أسر بها

من علو لا عجب بها ولا سخر

2ـ اللغة:

اللغة في اللغة مأخوذة من اللغو، وهو اللهج بالشيء، يقال: لغا بالأمر إذا لهج به(16). ويقال: هذه لغتهم التي يلغون بها، أي يلهجون، ولغي بالشيء يلغى لغا: لهج(17). وقد عرفها ابن جني بقوله: "وأما تصريفها ومعرفة حروفها فإنها فعلة من لغوت، أي تكلمت. وأصلها لغوة، ككرة وقلة(18) وثُبَة (19). كلها لاماتها واوات لقولهم: كروت بالكرة، وقلوت بالقلة، ولأن (ثبة) كأنها من مقلوب ثاب يثوب... وقيل منها: لغي إذا هذى، ومصدره اللغا، قال الراجز:

ورب أسراب حجيج كظم

عن اللغا ورفث التكلم

وكذلك اللغو، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراما﴾ (20). أي بالباطل. (21)

هذا في اللغة، أما في الاصطلاح فإن للغة أربعة معان عند القدماء:

1ـ اللغة بمعنى اللهجة:

وتعريفها بهذا المعنى هو: (الاختلاف اللهجي الناتج عن الأداء الخاص بكل قبيلة للسان العربي)، كقولهم: لغة قريش أو الحجاز عامة إعمالهم (ما) النافية عمل ليس، وبلغتهم أنزل القرآن في قوله تعالى: ﴿وقلن حاش لله ما هذا بشرا﴾ (22)، ولهذا سميت بما الحجازية، وكذلك من خصائص لغة الحجازيين أنهم يخففون الهمزة، ولا يكادون يحققون، فيقولون: المومنون في المؤمنون، والبير والذيب في البئر والذئب، وقد قرأ ورش بلغتهم في مثل هذه الحروف، قال الله تعالى: ﴿قالوا يا أبانا إنّا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذيب﴾(23). وقوله أيضا: ﴿وبير معطلةٍ وقصر مشيدٍ﴾ (24). أما بنو تميم فإنهم لا يعملون (ما) ويحققون الهمزة.

ومن أمثلة الاختلاف اللهجي بين قبائل العرب نذكر ما يلي:

-**عنعنة تميم**: وهي إبدالهم همزة (أن) عينا، فيقلن: اشهد عنك رسول الله، ومن ذلك قول ذي الرمة: (25).

أعن ترسمت من خرقاء منزلة
ماء الصبابة من عينيك مسجوم

-**كشكشة ربيعة:** وهي زيادتهم شينا بعد الكاف المكسورة عند الوقف، يقولون: إنكش، ومنكش (26).

-**تلتلة بهراء:** وهي كسرهم لحروف المضارعة، يقولون: تعلمون وتلعبون (27).

-**كسكسة هوازن:** وهي زيادتهم سينا بعد الكاف المكسورة عند الوقف، يقولون: منكس وعنكس (28). وقد عدت هذه اللغات المذكورة من مسترذل اللغات التي ارتفعت عنها لغة قريش، روى ابن جني عن أبي بكر محمد بن الحسن عن أبي العباس أحمد ابن يحيى قال: "ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء" (29).

ومما نلاحظه هنا هو أن لغات العرب كلها حجة، ولا تفاضل بينها إلا بقوة الاستعمال والشيوع، يقول ابن جني في (باب اختلاف اللغات وكلها حجة): "اعلم أن سعة القياس تبيح لهم ذلك، ولا تحضره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميين في ترك إهمال (ما) يقبلها القياس، ولغة الحجاز في إعمالها كذلك، لأن لكل واحد من القومين ضربا من القياس يؤخذ به، ويخلد إلى مثله. وليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتها، لأنها ليست أحق بذلك من رسيلتها. ولكن غاية ما لك في ذلك أن تتخير إحداهما فتقويها على أختها... هذا حكم اللغتين إذا كانتا في الاستعمال إذا كانتا في الاستعمال والقياس متدانيتين متراسلتين أو كالمتراسلتين.

فأما أن تقل إحداهما جدا وتكثر الأخرى جدا فإنك تأخذ بأوسعهما رواية، وأقواهما قياسا، ألا تراك لا تقول: مررت بَكَ، ولا: المال لِكَ، قياسا على قول قضاعة: المال لِه ومررت بَه" (30).

2-اللغة بمعنى اللسان:

لم يستعمل مصطلح اللغة بهذا المعنى قديما إلا في القرن الثالث للهجرة، ومن أوائل من استعمله بهذا المعنى الجاحظ في القرن الثالث، ثم ابن جني في القرن الرابع، حيث قال هذا الأخير: "أما حدها -أي اللغة- فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (31) فاللغة في هذا التعريف يقصد بها اللسان أي أداة التبليغ (32). وقد ذكرنا أن المصطلح الذي كان شائعا في هذا المعنى عند القدماء هو اللسان، ولم يرد مصطلح اللغة في القرآن الكريم مطلقا إنما ورد مصطلح اللغو في قوله تعالى ﴿وإذا مرّوا باللّغو مرّوا كراما﴾ (33). وكل ما ورد في القرآن في هذا المعنى فقد ورد بلفظ اللسان - كما رأينا- من مثل قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ (34)، أي بلغة قومه (35).

3-اللغة في مقابل النحو:

ومن هذا المعنى نشأ (علم اللغة) في مقابل (علم النحو)، حيث كان علم النحو يعني عندهم بدراسة التراكيب والصيغ (قبل أن يفصل الصرف عن النحو)، في حين كان علم اللغة يعنى بأوضاع المفردات. ومن هذا المنطلق انقسم علماء اللسان العربي قديما إلى قسمين: قسم سمي بالنحاة، وكان من أبرزهم: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وعيسى بن عمر الثقفي، ثم الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويونس بن حبيب، ثم تلميذهم سيبويه، ومن نحاة الكوفة الكسائي والفراء. أما القسم الثاني فسمي باللغويين، وكان شيخهم في ذلك أبو عمرو ابن العلاء، ثم تلامذته الثلاثة: الأصمعي وأبو زيد الأنصاري وأبو عبيدة، ومن الكوفيين: ابن الأعرابي، وأبو عمرو الشيباني، والمفضل الضبي. وهذا التخصص لا يعني أن اللغوي كان يجهل النحو أو العكس، وإنما كان العالم الواحد يجمع بينهما ثم لا يلبث أن تتغلب

عليه إحدى النزعتين فيبرع فيها، وممن جمع بين العلمين وكان بارعا فيهما: الخليل بن أحمد، حيث يشهد له في اللغة أنه كان صاحب أول معجم في العربية، ويشهد له في النحو أنه كان أستاذ سيبويه وملهمه في الكتاب.

4ـ اللغة في مقابل الاصطلاح:

الكلمات الاصطلاحية في اللغة معظمها له معنى لغوي مبتذل عند عامة الناس، ثم يأخذ معناه الاصطلاحي في علم من العلوم، كعلم الفقه أو النحو أو الرياضيات، مثل قولنا: الفاعل في اللغة هو من قام بالفعل، وفي اصطلاح النحاة هو اسم مرفوع أسند إليه الفعل مقدما عليه. وكذا الصيام لغة الإمساك عن الشيء مطلقا، ومنه قوله تعالى: ﴿فقولي إنّي نذرت للرّحمن صوما فلن أكلّم اليوم إنسيّا﴾ (36)، أي إمساكا عن الكلام. أما في اصطلاح الفقهاء فهو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج بنية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وقد وردت قصص طريفة عن بعض الأعراب مع النحاة، حيث كان النحاة يسألونهم بمصطلحات نحوية فيجيبونهم على حسب المعاني اللغوية، ومن ذلك ما يحكى عن الأخفش عن أعرابي فصيح سئل أن ينشد قصيدة على الدال فقال: وما الدال (37). وسمع بعض فصحاء العرب ينشد:

نحن بني علقمة الأخيار

فقيل له: لم نصبت (بني) فقال: ما نصبته، وذلك أنه لم يفهم من النصب إلا إسناد الشيء (38). وقيل لأعرابي: أتهمز إسرائيل؟ قال: إني إذا لرجل سوء، وقيل له: اتجر فلسطين؟ قال إني إذا لقوي، وقيل لآخر: أتهمز الفأرة؟ قال: الهرة تهمزها (39). في كل هذه القصص ذهب السائل إلى المعنى الاصطلاحي، وذهب المجيب إلى المعنى اللغوي. لأن للنصب والهمز والجر في اللغة معاني تختلف عنها في الاصطلاح النحوي.

3ـ الفصاحة:

الفصاحة في اللغة خلوص الشيء مما يشوبه، وأصله في اللبن، يقال: فصُح اللبن، إذا ذهب عنه اللبأ، أي الرغوة التي تغطي سطحه (40). ومنه قول الشاعر (41):

ولم يخش مصالته عليهم

وتحت الرغوة اللبن الفصيح

وللفصاحة في الاصطلاح معنيان اثنان، أحدهما لغوي، والثاني بلاغي:

1ـ الفصاحة اللغوية:

هي تعلم اللغة عن طريق السليقة والطبيعة من المجتمع المحيط بالطفل (42) وهي ما يسمى بلغة الأم، نسبت إلى الأم لأن الطفل أول ما يتلقى اللغة يتلقاها من أمه لأنها أقرب الناس إليه في مرحلة الطفولة. وقد اشترط النحاة القدماء الفصاحة في المورد الذي يستشهد بكلامه في اللغة والنحو، واشترطوا في هذا الفصيح شروطا منها: أن لا يكون قد اختلط بغيره من الأمم التي تكلم بلسان غير لسانه، أو يكون قد اختلط بهم ولم يتأثر بهم لقلة هذا الاختلاط (43). ولذلك وضع النحاة اللغويون العرب خارطة للفصاحة اللغوية ابعدوا فيها القبائل المتاخمة للأعاجم، وكذا القبائل الحضرية، وقد عقد ابن جني بابا سماه: (باب في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر) (44)، لخص فيه الأسباب التي جعلت النحاة يأخذون عن أهل الوبر (أي الأعراب وسكان البوادي) ويرفضون لغة أهل المدر (أي سكان المدن والقرى) يقول في ذلك: "علة امتناع ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل. ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر.

وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقي ما يرد عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأنا لا نكاد نرى بدويا فصيحا".

وهذا راجع إلى أن أهل البادية يصعب عليهم تعلم لغة أخرى لبعدهم وتوحشهم ونفورهم من كل ما هو غريب عنهم، بخلاف أهل الحضر فهم أكثر أنسًا بغيرهم وأقرب إلى التأثر بما يسمعونه من لغاتهم، ولهذا كان اللحن في العربية فيهم أسبق وأشيع، حيث انقرضت الفصاحة العربية من الحضر في أواخر القرن الأول للهجرة في حين لم تنقرض من البوادي إلا في نهاية القرن الرابع وهذا بشهادة ابن جني المذكورة آنفا. وكذا بشهادة الفارابي في قوله: "سكان البرية في بيوت الشعر والصوف والخيام والأخسية من كل أمة أجفى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكن بالعادة فيهم، وأحرى أن يحصنوا نفوسهم عن تخيل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألسنتهم على النطق بها، وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع، وكانت نفوسهم أشد انقيادا لتفهم ما لم يتعودوه، لتصوره وتخيله، وألسنتهم للنطق بما لم يتعودوا، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمم عن سكان البراري منهم" (45). ويقول أيضا: "وبالجملة فإنه لم يؤخذ من حضري قط"(46).

2- الفصاحة البيانية:

هذا النوع من الفصاحة هو المشهور على ألسنة اليوم، والمقصود بها لبيان والوضوح المؤدي إلى قوة التأثير في السامع، تقول: رجل فصيح أو كلام فصيح أي بليغ (47). وقد وردت الفصاحة بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وأخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي ردًا يصدّقني﴾(48). يؤكد هذا أن موسى -عليه السلام- كان يشكوا عيا في لسانه، والعي عكس الفصاحة، يظهر ذلك من قوله تعالى: ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾ (49). وكذلك من قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين﴾ (50)، أي لا يكاد يفصح عن كلامه. وقد اهتم الجاحظ اهتماما كبيرا بالفصاحة البيانية، كما يعتبر من أوائل من كتب في الفصاحة بهذا المعنى، ويفهم ذلك من قوله(51): "وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع" (52). فعند مقابلتنا لهذه الألفاظ نستنتج المعنى الذي كان يقصده الجاحظ، وهنا تكون المقابلة ترادفية، أي أن أفصح ترادف: أوضح وأبين وأنور.

ومن الفوارق بين الفصاحة اللغوية والبيانية أن الفصاحة البيانية لا يشترط فيها أن يكون الفصيح أخذ اللغة من المجتمع، ولا يشترط فيه أن يكون غير مختلط بغيره من الأمم التي تتحدث لغة غير لغته، وإنما يشترط فيه أن يكون كلامه مختارا مفهوما لدى السامع مؤثرا فيه. وقد تستند الفصاحة البيانية على الفصاحة اللغوية، وهذا ما يفسّر فصاحة العرب الخلص بيانيا لما فصحوا لغويا، لأن السلامة اللغوية تعين على السلامة البيانية.

3- الإعراب:

الإعراب في اللغة الإبانة والإفصاح (53)، يقال: عربت له الكلام وأعربته له إعرابا إذا بينته له حتى لا يكون فيه غموض (54) قال ابن فارس (55): "فأما الأمة التي تسمى العرب فليس ببعيد أن تكون سميت عربا من هذا القياس، لأن لسانها أعرب الألسنة، وبيانها أجود البيان"(56). وقد يكون العكس هو الصحيح، أي أن العربية سميت

كذلك نسبة إلى العرب، ثم أصبحوا يصفون من يجيدها بالمعرب المفصح.

والإعراب في الاصطلاح هو اختلاف أواخر الكلم باختلاف العوامل الداخلة عليها، مثل قولنا: هذا رجل، ورأيت رجلا، ومررت برجل (57). ومن هنا كان الإعراب خلاف البناء الذي لا يختلف فيه الآخر باختلاف العوامل (58). ومن ذلك قولهم: جاء الذي أحبه، ورأيت الذي أحبه، ومررت بالذي أحبه. فلفظ (الذي) لم يتغير آخره رغم وقوعه فاعلا تارة ومفعولا ثانية ومجرورا ثالثة (59).

ومما يستغرب ما ذهب إليه إبراهيم أنيس من نفيه للإعراب وجعله قصة مفتعلة من طرف النحاة العرب القدماء، يقول في هذا المعنى: "ما أروعها قصة! لقد استمدت خيوطها من ظواهر لغوية متناثرة بين قبائل الجزيرة العربية، ثم حيكت وتم نسجها حياكة محكمة في أواخر القرن الأول الهجري أو أوائل الثاني، على يد قوم من صناع الكلام نشأوا وعاشوا معظم حياتهم في البيئة العراقية. ثم لم يكد ينتهي القرن الثاني الهجري حتى أصبح الإعراب حصنا منيعا، امتنع حتى على الكتاب والخطباء والشعراء من فصحاء العربية، وشق اقتحامه إلا على قوم سموا فيما بعد بالنحاة"(60). إن هذا الرأي لا يستحق مجرد الذكر فضلا عن الرد عليه لتهافته، ولكنه مطبوع في كتاب يقرأه كل الناس ولذا آثرنا أن نذكره ونرد عليه بأدلة تدمغه لسببين أولهما: أنه ضرب اللغة العربية –لغة القرآن الكريم– في الصميم، والثاني: أن الناس متفاوتون في الفهم والنقد فربما اقتنع به من ليس له باع طويل في هذا الفن، خاصة وأنه صادر من أستاذ له مكانته في الثقافة العربية عامة، واللغوية خاصة إننا نملك أكثر من دليل على بطلان هذا القول نذكر منها:

–إجماع الأمة– وليس النحاة المتهمون فقط– على وجود الإعراب في العربية، فهل يعقل أن تجتمع الأمة على الكذب أو على الخطأ في مسألة محسوسة، ولم يشذ أحد منهم، حيث لم نسمع طيلة أربعة قرون، من نشأة النحو العربي إلى انقراض الفصاحة اللغوية، لم نسمع من أحد اتهاما للنحاة بوضع الإعراب وفرضه على الناس، وما نجده من بعض المشاجرات بين النحاة والشعراء لا يعدوا أن يكون مشاجرات ذات طابع فكاهي أكثر منه جدي، ومع ذلك فإن الشعراء كانوا يحاولون أن يدافعوا عن أنفسهم أمام النحاة الذين يتعقبونهم ويخطئونهم، ولم يثبت عن هؤلاء الشعراء أنهم اتهموا النحاة بافتعال الإعراب، وإنما كانوا يقولون لهم: نحن نقول وأنتم تفسرون، ولو اختلق النحاة الإعراب اختلاقا لقامت الدنيا على رؤوسهم، ولحوربوا حربا لا هوادة فيها، لأن هذه العملية تمس أقدس كتاب عند المسلمين، ولا يمكنهم أن يتساهلوا مع من يغير لغته، ولكن العكس هو الذي حدث، حيث كان النحاة يوصفون بأنهم خدام لغة القرآن الكريم، وكانوا مبجلين لهذا السبب.

–الذي هو معروف بالضرورة أن القرآن أنزل معربا، والدليل على ذلك أنه مروي بالتواتر الذي يفيد العلم، فالتشكيك في الإعراب في العربية ينتقل إلى القرآن الكريم، بل إن العكس هو الذي يجب أن نعتقده، وهو أن اللغة العربية كانت معربة ثم لما بدأ اللحن في الإعراب يتفشى فيها كان سببا في وضع قواعدها، فكل القصص التي تتحدث عن سبب وضع النحو العربي تذكر أن السبب الأول ظهور اللحن في إعرابها خاصة.

–هل يعقل أن يفرض النحاة آراءهم على أمة القرآن ثم هي تنصاع لهم وتنظر إليهم وهم يغيرون لغة القرآن، ويعربون القرآن الذي أنزل غير معرب –كما يزعم إبراهيم أنيس–؟ وماذا كان يملك النحاة من القوة

حتى يفرضوا قواعدهم على الناس حكاما وعلماء وعامة؟ إن هذا لشيء عجيب.

-نعم الذي هو معقول ومعروف من قصص بعض النحاة أنهم كانوا يتشددون، وربما ضيقوا ما هو واسع كاستمساكهم بوجه واحد من الإعراب أو بلغة واحدة، أو تنطعهم فيما يمكن التساهل فيه، أو تحقيقهم الكلام في كل الأحيان، وهذا ليس من سنن العرب الذين كانوا يجعلون لكل مقام مقال، فيخففون في لغة الأنس ويحققون في المواقف الرسمية كالشعر والخطابة، هذا كان موجودا عند بعض النحاة وليس عند جميعهم. ولهذا قال يونس بن حبيب: كان أبو عمرو بن العلاء أشد تسليما للعرب، وكان عبد الله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر يطعنان عليهم، ولكن هذا لا يعني أنهم كانوا يختلقون القواعد المنافية للغة العرب، بل كانوا يطعنون على اللغات الضعيفة لحساب اللغة الشائعة يريدون بذلك طرد القواعد اللغوية حتى تنضبط اللغة عندهم. وفي هذا السياق تدخل القصة التي رواها ابن سلام الجمحي عن عبد الله بن أبي إسحاق لما سأله أحد: وما تريد إلى ذلك؟ عليك بباب يريد السويق؟ قال: نعم، عمرو ابن تميم تقولها، ثم أردف قائلا: وما تريد إلى ذلك؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس، فعبد الله هنا أراد أن يوجه نظر السائل إلى اللغة الشائعة عند العرب وعدم الاهتمام باللغات الضعيفة النادرة كلغة عمرو بن تميم في إبدالهم السين صادا إذا جاورت حرفا مفخما.

وللإعراب وظيفة هامة في عملية التبليغ، فيه تميز المعاني، وبه يوقف على أغراض المتكلمين (61)، وذلك أن قائلا لو قال: (ما أحسن زيد) غير معرب لم يوقف على مراده، فإن قال: (ما أحسن زيدًا) أو (ما أحسن زيدٌ) أو (ما أحسن زيدٍ) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده (62). ومما يؤكد أهمية الإعراب في إيضاح المعاني هو أن سبب وضع النحو العربي – كما ذكرنا– كان هو اللحن الذي ظهر على ألسنة الناس في الإعراب خاصة، وأشهر قصة تروى في ذلك قصة الأعرابي الذي سمع أحد المولدين يقرأ قوله تعالى: ﴿أنّ الله بريء من المشركين ورسولِه﴾ (63) بالجر في رسوله، فقال الأعرابي: برئت من رسول الله إن كان الله بريء منه (64).

والإعراب أصل في الأسماء فرع في الأفعال، هذا ما اتفق عليه جمهور النحاة(65). وما جاء معربا من الأفعال فذلك لمشابهته للأسماء، وهو الفعل المضارع وسمي بذلك لمضارعته اسم الفاعل (66)، وكذلك علة بناء الأسماء هو مضارعتها للحروف، ذلك مثل: كم وما ومن (67).

والأصل في الإعراب أن يكون بالحركة الداخلة على الكلم بعد تمام بنائه (68)، مثل قولنا: جاء الطالبُ، ورأيت الطالبَ، ومررت بالطالبِ، وهناك صور أخرى للإعراب بغير الحركات، فيكون الإعراب سكونا في الأفعال المضارعة صحيحة اللامات، نحو: لم يكتبْ، ويكون حذفا في الأفعال المضارعة معتلة اللامات، مثل: لم يرم ولم يدعُ، ولم يسعَ. ويكون حرفا نحو: جاء أخوك، ورأيت أخاك، ومررت بأخيك(69).

وقد يراد بلفظ الإعراب ما يمكن أن نسميه بالحكم النحوي، ونستنتج ذلك من تعابير سيبويه في مواطن من كتابه إذ يقول: "وقد يقع الشيء وليس إعرابه كإعرابه وذلك كقولك: مررت برجل يقول ذاك، فيقول في موضع قائل، وليس إعرابه كإعرابه" (70)، ويقول في موضع آخر: "وهذه السماء الآخرة -في الألفاظ العددية المركبة مثل خمسة عشر– مضمومة إلى العدد كما يضم المضاف إليه إلى المضاف لأنهما كانا بائنين وُصل أحدهما بالآخر، فالآخر بمنزلة المضاف إليه في أنه ليس من الأول ولا فيه،

وهما من الإعراب كاسم واحد لم يكن آخره بائنا من أوله" (71).

وقد يطلق الإعراب على ما يقابل اللحن تقول: أعرب فلان كلامه، إذا لم يلحن في الإعراب (72)، يؤكد ما قاله الجاحظ: "فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب، كله سواء وكله بيانا" (73).

والإعراب كمصطلح نحوي لم يعرفه العرب في الجاهلية، أي أنهم لم يكونوا يعرفون الفاعل وينصبون المفعول عن دراية وعلم، بل كان ذلك منهم عن طبع وسليقة، هذا ما اتفق عليه علماء العربية إلا من شذ منهم مثل ابن فارس الذي قال: "والدليل على صحة هذا وأن القوم قد تداولوا الإعراب أنا نستقرئ قصيدة الحطيئة التي أولها (مجزوء الكامل):

شاقتك أضغان لليلى

دون ناظرة بواكر

فنجد قوافيها كلها عند الترنم والإعراب تجيء مرفوعة، ولولا علم الحطيئة بذلك لأشبه أن يختلف إعرابها، لأن تساويها في حركة واحدة اتفاقا من غير قصد لا يكاد يكون" (74). وابن فارس هو الذي شذ أيضا في القول بأن العرب كانوا يعرفون النحو والعروض في الجاهلية قبل أبي الأسود وقبل الخليل بن أحمد، ولكن هذا الرأي لا يقوم على دليل قوي، لأن النقل يناقضه وهو اتفاق علماء النحو والشعر على أنّ واضع النحو هو أبو الأسود الدؤلي، وواضع العروض هو الخليل. وكذلك الواقع يرده فليس العرب وحدهم هم الذين كانوا يتكلمون لغة يجهلون قوانينها، بل كل لغات العالم قديما وحديثا كانت بدون قواعد ثم اكتشفت قواعدها مهما تعقدت هذه اللغات لأن الإنسان مجبول على تعلم اللغة في بداية مراحل حياته دون معرفة قواعدها، فهل يعقل أن يتعلم الطفل ذو ثلاث سنين قواعد لغة ما سواء كانت مكتشفة أم غير مكتشفة، ومع ذلك فكل طفل سوي يستطيع أن يملك ناصية أية لغة إذا بلغ سن الثالثة شريطة أن يعيش بين أهلها.

4-اللحن:

اللحن في اللغة: الميل عن جهة الاستقامة، يقال: لحن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق (75).

واللحن في الاصطلاح معان متعددة:

-اللحن بمعنى الخطأ في اللغة، أي الخروج عن سمت كلام العرب، واللحن من الكلام المولد، لأن اللحن محدث لم يكن في العرب الذي تكلموا بطبائعهم السليمة (76). وهناك من يحصر اللحن في الخطأ الإعرابي كأن يقول أحدهم: جاء محمدا أو رأيت محمد، قال الزمخشري: "لحن في كلامه إذا مال به عن الإعراب إلى الخطأ" (77) وقال ابن فارس: "فأما الآن فقد تجوزوا حتى أن المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن، فإذا نبها قالا: ما ندري ما الإعراب" (78). نلاحظ من خلال هذين السياقين أن الزمخشري وابن فارس يحصران اللحن في الأخطاء الإعرابية فقط، إلا أن الأصح في هذا المقام هو أن اللحن يطلق على كل خطإ في اللغة، سواء كان في الإعراب أو الصرف أو الدلالة اللغوية، وقد روى الجاحظ ما يؤيد هذا الرأي حيث قال: قالوا: وأول لحن سمع بالبادية: هذه عصاتي، وأول لحن سمع بالعراق: حيَّ على الفلاح" (79). لكن ومع ذلك يبقى أن اللحن أكثره واقع في الإعراب لأن الإعراب أصعب مشكلة تواجه الناطقين بالعربية، ولا أدل على ذلك من زواله من كلام الناس نهائيا بعد القرن الرابع للهجرة، وهذا ما نشاهده الآن في اللهجات العامية الحديثة.

وتوهم أبو بكر ابن الأنباري أن اللحن من الأضداد، وذلك بيِّن في قوله: "يقال لخطإ

لحن وللصواب لحن"، وعلى ضوء هذا فسر قوله تعالى: ﴿ولتَعْرفنَّهُمْ في لحن القول﴾ (80) فسره بصواب القول وصحته(81)، ويظهر توهمه من أنه لم يفرق بين اللحن بسكون الحاء الذي يعني -من بين ما يعنيه- الخطأ، وبين اللحن بفتح الحاء الذي يعني الفطنة والصواب، ورغم اشتراكهما في المادة اللغوية إلا أنهما يختلفان في الصيغة، يؤكد هذا ما رواه ابن قتيبة قال: "وحدثني أبو بكر عن أبي العباس عن ابن الأعرابي قال: يقال: قد لحن الرجل يلحن لحنا فهو لاحن، إذا أخطأ، ولحن يلحن لحنا فهو لحِن إذا أصاب وفطن" (82) وهذا ما سنراه في المعاني الأخرى للحن -إن شاء الله-. وقد رأينا في حديثنا عن الفصاحة أنها ضد اللحن، فيكون من معاني اللحن كذلك أنه ضد الفصاحة، ويستشف هذا من كلام يونس بن حبيب قال: قال الحجاج لابن يعمر: أتسمعني ألحن؟ قال: الأمير أفصح الناس (83).

-اللحن بمعنى الفطنة: هذا النوع يختلف عن الأول الذي يقصد به الخطأ من حيث الصيغة كما رأينا، تقول: لاحنت الناس أي فاطنتهم، وبهذا المعنى يفسر قوله -صلى الله عليه وسلم-: ﴿ولعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض﴾ (84)، يعني أفطن لها وأجدل (85). وبهذا المعنى ورد لفظ اللحن في قول لبيد (86):

متعود لحن يعيد بكفه

قلما على عسب ذبان وبان

-اللحن بمعنى اللغة: ذكر ذلك الأصمعي وأبو زيد، ومنه قول عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: "تعلموا الفرائض والسنن واللحن كما تعلمون القرآن"(87). وبهذا المعنى أيضا فسر قول أبي مهدية لخلف الأحمر واليزيدي في قصة: ليس الطيب إلا المسكن قال: "ليس هذا لحني ولا لحن قومي"، أي من نحوي ومذهبي الذي أميل إليه وأتكلم بهن يعني لغته (88).

-اللحن بمعنى التعريض: وهو إطلاق الكلام في جهة وقصد جهة أخرى، تقول: لحنت له لحنا، إذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره (89). وفسر بهذا المعنى قول الشاعر:

وقد لحنت لكم لكيما تفهموا

ووحيت وحيا ليس بالمرتاب

كما فسر قول الشاعر:

منطق صائب وتلحن أحيا

نا وخير الكلام ما كان لحنا

وفسره ابن الأعرابي بالفطنة والصواب(90).

-اللحن بمعنى فحوى الكلام: وبهذا المعنى فسروا قوله تعالى: ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ (91). ولقد رأينا أبا بكر بن الأنباري يفسر اللحن في هذه الآية بمعنى الصواب، وجعله من الأضداد، لأن اللحن في معناه الاصطلاحي هو الخطأ، إلا أن جل العلماء لم يفسروه بهذا المعنى بل بمعنى فحوى الكلام أو بمعنى التعريض، يقول صاحبا تفسير الجلالين: "(في لحن القول) أي معان، إذا تكلموا عنك بأن يعرضوا بما فيه تهجين أمر المسلمين"(92).

-اللحن بمعنى الغناء: وهذا آخر معنى من معاني اللحن، وقد وردت أشعار عن العرب في هذا المعنى منها قول الشاعر (93):

لقد تركت فؤادك مستجنا

مطوقة على فنن تغني

يميل بها واركبه بلحن

إذا ما عن للمخزون أني

وكذلك قول يزيد بن النعمان:

باتا على غصن بان في ذرى فنن

يرددان لحونا ذات ألوان

الهوامش:

1. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص246.
2. أبو نصر الفارابي، الحروف والألفاظ، ص145-147، وابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص40. وابن منظور، لسان العرب، ج13، ص386.
3. سورة إبراهيم، الآية 4.
4. سورة الشعراء، الآية 192-193-194.
5. الأزهري، تهذيب اللغة، ج12، ص427.
6. سورة النحل، الآية 103.
7. سيبويه، الكتاب، ج2، ص31، ط بولاق.
8. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص247.
9. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، 453. ط بيروت بدون تاريخ.
10. عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، المجلد الأول سنة 1971، ص23.
11. سورة الفتح، الآية 11.
12. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص172.
13. ابن خلدون، المقدمة، ص454.
14. سورة البلد، الآية 8-9-10.
15. ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص385.
16. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص255.
17. ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص250-251.
18. القُلة: عودان يلعب بهما الصبيان.
19. الثُبة: وسط الحوض، والجماعة، والعصبة من الفرسان.
20. سورة الفرقان، الآية 73.
21. ابن جني، الخصائص، ج1، ص33.
22. سورة يوسف -عليه السلام-، الآية 32.
23. سورة يوسف -عليه السلام-، الآية 18.
24. سورة الحج، الآية 46.
25. الأزهري، تهذيب اللغة، ج1 ص111-112.
26. ابن جني، الخصائص، ج2، ص11. وابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 53.
27. الخصائص، ج2، ص11.
28. نفسه، ج2، ص12.
29. نفسه، ج2، ص11.
30. نفسه، ج2، ص10.
31. نفسه، ج2، ص33.
32. ورد عن ابن فارس أن اللسان في قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه)، قرأه ناس: لِسن، وهي اللغة، فعنده أن اللغة بمعناها العام تساوي اللِّسن، وليس اللسان. (انظر معجم مقاييس اللغة ج5، ص 247).
33. سورة الفرقان، الآية 73.
34. سورة إبراهيم -عليه السلام- الآية 5.
35. ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص386.
36. سورة مريم -عليها السلام- الآية 27.
37. ابن فارس، الصاحبي، ص35.
38. نفسه، ص 35. والفارابي، الحروف والألفاظ، ص148.
39. ابن قتيبة، عيون الأخبار، مجلد 2، ج5، ص158-159-160.
40. الأزهري، تهذيب اللغة، ج4، ص 253.
41. السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج1، ص184.
42. ابن جني، الخصائص، ج2، ص 29.
43. سيبويه، الكتاب، ج1، ص129-161، ج2 ص420. ط بولاق. والصاحبي، ص35. والخصائص، ج2، ص5. ومقدمة ابن خلدون، 461.
44. الخصائص، ج2، ص5.
45. الفارابي، الحروف، ص146.
46. السيوطي، المزهر، ج1، ص212.
47. ابن منظور، لسان العرب، ج2ن ص544. والأزهري، تهذيب اللغة، ج4، ص253.
48. سورة القصص، الآية 34.
49. سورة طه، الآية 28-29.
50. سورة الزخرف، الآية 52.
51. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص75.
52. يؤكد الجاحظ هذا المعنى في سياق آخر حيث يقول: "ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ولا أقصد لفظا ولا أعدل وزنا ولا أجمل مذهبا ولا أكرم مطلبا ولا أحسن موقعا ولا أسها مخرجا ولا أفصح معنى ولا أبين فحوى من كلمه -صلى الله عليه وسلم-" (البيان والتبيين، ج2، ص17-18).
53. نلاحظ أن هذا المعنى اللغوي للإعراب لا يزال مستعملا إلى اليوم، إذ كثيرا ما نسمع: أعرب فلان عن رأيه، وأعرب عن أمله، أي أبان.
54. الأزهري، تهذيب اللغة، ج2، ص361.

55. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص300.

56. هذا ما ذهب إليه فارس، لكن كلامه هذا لا يقوى في هذا المقام، بل العكس أقرب إلى الصواب، أي أن الإعراب مأخوذ من العربية التي أخذت هي نفسها من العرب الذين ينتسبون إلى يعرب. فالذي يتكلم العربية يكون معربا بالنسبة إلى العرب، والدليل على ذلك قولهم: أعرب الأعجمي، أي أفصح وأبان بلسان عربي، ولعل رأي ابن فارس هذا جاءه نتيجة لاعتزازه بالعربية التي يراها أبين الألسنة وأفصحها على الإطلاق.

57. أبو علي الفارسي، الإيضاح العضدي، ج1، ص11. كتاب سيبويه، ج1، ص13، ط عبد السلام هارون.

58. هناك من المحدثين من اقتفى أثر ابن مضاء القرطبي في إلغاء نظرية العامل، ومن هؤلاء تمام حسان، إلا أن بعضا آخر وقف ضد هذه الفكرة لأنه اعتبر نظرية العامل من أسس الإعراب الأولى ومن بين هؤلاء صبحي الصالح حيث يقول: "ومن قبل الباحثين المعاصرين نادى ابن مضاء القرطبي بإلغاء بعض القواعد النحوية الهامة واستبدال غيرها بها كنظرية العامل التي تعتبر من أسس الإعراب الأولى" (دراسات في فقه اللغة ص134).

59. الفارسي، الإيضاح العضدي، ج2، ص15. وكتاب سيبويه، ج1، ص15. ط عبد السلام هارون.

60. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص126. نقلا عن كتاب من أسرار اللغة، لإبراهيم أنيس، ص125.

61. يقول ابن خلدون في هذا المعنى: "ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات فاصطلحوا على تسميته إعرابا" المقدمة، 454. ويقول أبو علي الفارسي: "الإعراب الإبانة عن المعاني تترجم عنها اختلاف أواخر الكلم" الإيضاح العضدي، ج1، ص11.

62. ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 190.

63. سورة التوبة، الآية 3.

64. الخصائص، ج2، ص8.

65. الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 77.

66. كتاب سيبويه، ج1، ص3. ط بولاق. ويقول الزمخشري: "ذكر وجوه إعراب المضارع: هي الرفع والنصب والجزم، وليست هذه الوجوه بأعلام على معان كوجوه إعراب الاسم لأن الفعل في الإعراب غير أصيل" المفصل، ص244.

67. كتاب سيبويه، ج1، ص4. ط بولاق.

68. الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص72.

69. نفس المصدر والصفحة.

70. كتاب سيبويه، ج1 ص280.

71. نفسه، ج1، ص242.

72. ابن منظور، لسان العرب، ج1، 589.

73. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص162.

74. ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص37.

75. ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص380.

76. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص239.

77. الزمخشري، أساس البلاغة، ج2، ص561.

78. ابن فارس، الصاحبي، ص66.

79. الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص219.

80. سورة محمد -صلى الله عليه وسلم- الآية 31.

81. أبو بكر بن الأنباري، الأضداد في اللغة، ص207-208.

82. أبو علي القالي، الأمالي، ج1، ص5.

83. ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج1، ص14.

84. صحيح البخاري، كتاب الأحكام، رقم 7169.

85. الأزهري، تهذيب اللغة، ج5، ص63.

86. الزمخشري، أساس البلاغة، ج2، ص562.

87. أمالي القالي، ج1، ص5.

88. أساس البلاغة، ج2، ص262. ودراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح، ص76.

89. لسان العرب، ج13، ص382.

90. أمالي القالي، ج1، ص5.

91. سورة محمد -صلى الله عليه وسلم- الآية 31.

92. تفسير الجلالين، ص675.

93. لسان العرب، ج3، ص381.

د. حفناوي بعلي(*)

الشعريات والتداوليات

مقاربة في المفاهيم والأقانيم.. وجماليات التلقي

يندرج هذا الطرح ضمن الاتجاهات النقدية المعاصرة، التي تجاوزت النظرية التداولية إلى ما يعرف بنظرية الاستقبال والتلقي؛ هذه النظرية التي ظهرت بألمانيا وتحولت إلى تيار نقدي عالمي. ويتخطى مركز اهتمام هذه النظرية في عملية النقد والتأويل من إنتاج النص إلى تلقيه. ففي عملية التلقي يحدث انصهار بين أفق النص وأفق توقعات المتلقي، وعليه لا يكفي لفهم النص أن ينظر المرء في النص وحده بل لا بد أن يفهم الفاهم أيضا.

مدخل عام في جماليات التلقي

في أواخر الستينات من القرن الفارط، حدث " نحول أنموذج " آخر في النقد الأدبي، أسفر عن اتجاه جديد يعرف بـ" نظرية الاستقبال " أو " جمالية التلقي ". لقد قام هذا الاتجاه النقدي بنقل مركز الاهتمام من إنتاج الأعمال الأدبية وجمالياتها، إلى تلقي الأعمال الأدبية وجمالياتها. وفي هذه المرحلة ظهرت في مدينة كونستانس الألمانية مجموعة من النقاد، مع الأخذ في الاعتبار المؤثرات، التي تركها الشكلانيون الروس ومدرسة براغ، فضلا عن (انجاردن، وغادامير) في نشأة نظرية التلقي، فإنها في الحقيقة كانت مدينة لذلك النشاط العارم الذي بلورته نظرية الاتصال، وكثيرا ما أشار رواد هذه النظرية إلى عمق الصلة بين الاثنين، وهو ما أكده (ياوس) حين قرر أن نظرية التلقي، لا بد أن تبلغ مداها في نظرية أعم في الاتصال،لأن الاتجاهات النقدية الحديثة، قد وضعت قضية الاتصال في صلب اهتمامها. فكل المحاولات التي تتبلور من أجل صياغة نظرية في تلقي الأدب، إنما هي متصلة بنظرية الاتصال، لأن القصد من ذلك هو تقدير وظائف الإنتاج الأدبي والتلقي والتفاعل وكل ما يتصل بذلك. (1)

استوقفتهم الإشكالية الكبيرة التي ينطوي عليها تاريخ الأدب. وقد شكل أولئك النقاد حلقة عمل حول موضوع "علم التأويل والشعرية ". ثم جاء الفيلسوف الألماني المعاصر " غادمير "، فأحيا علم التأويل وحدثه وطبقه على قضايا ثقافية معاصرة. وقد انطلقت جماعة كونستانس من علم التأويل الحديث هذا، وعملت على الاستفادة منه وتطبيقه في تفسير النصوص الأدبية، وقد تمخض عن أعمال تلك الجماعة، ما يعرف بنظرية التلقي أو الاستقبال.

(*) أستاذ بجامعة عنابة.

وأفاد أصحاب نظرية التلقي من الفيلسوف غادمير في نظرته إلى التأويل وعمل الفهم وإعادة الاعتبار إلى (التاريخ) في إعادة إنتاج المعنى وبنائه. وقد كان "دلتاي"، وهو أحد مصادر فلسفة غادامير، يهتم بدراسة الفهم دراسة عملية، ويعني الفهم لديه النظر في إعمال العقل البشري، أو إعادة اكتشاف الأنا في الأنت، فالعملية الأساسية التي بناء عليها تتوقف معرفتنا كلها للذوات، هي إسقاط حياتنا الباطنية الخاصة بنا على موضوعات حولنا، كي نشعر بانعكاس التجربة فينا، فالصلة بين دلتاي وغادمير وأصحاب نظرية جمالية الاستقبال، هي نشخص ونعين فهم الآخر (المؤلف) من خلال فهمنا، أي فهم الآخر لموضوعاته يتم باعتقاد دلتاي من خلال جملة من التعبيرات، التي تنقل إلينا عن طريق تأثير إشاراتهم (المؤلفين) وأصواتهم وأفعالهم على حواسنا.(2)

ويعد (ايزر) أحد أقطاب جامعة كونستانس، الذي أسهم في تطوير نظرية الاستقبال ووضع أسسها، ولم يكن منحاه فلسفيا أو تاريخيا، كما هو واضح عند (يوس)، وقد اعتمد على مرجعيات مختلفة ومتنوعة غذت فرضياته، فاعتمد على مفاهيم الظاهراتية وعلى علم النفس واللسانيات والانثروبولوجيا، وأفاد من أعمال " انجاردن" الفيلسوف البولندي.

وخطا ايزر خطوات أكثر ايغالا في إشراك الذات المتلقية في بناء المعنى بواسطة فعل الإدراك، وإن هذا الإسناد إلى الذات في تقرير المعنى والكشف عنه، هو ما اصطلح عليه " هوسرل " بالقصدية، فالقراءة لديه نشاط ذاتي نتاجه المعنى الذي يرشحه الإدراك والفهم، وإن المعنى الخفي والمحمول النهائي للنص، قد كفا عن الحضور طبقا لجمالية القراءة لديه.

وناقش ايزر مفهوم التأويل الكلاسيكي وعده غير صالح للمقاربات الجديدة للمعنى، فوجد أن أسلوب التأويل الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر، يحط من قيمة العمل لأنه يعده انعكاس للقيم السائدة، لأنه يحاكي المفهوم الهيجلي، الذي يرى العمل مظهرا حسيا للفكرة، بينما خلق الفن المعاصر وضعية جديدة فقد تم التركيز فيها على التفاعل القائم بين النص والمعايير الاجتماعية والتاريخية، المحيطة به من جهة وميولات القارئ من جهة أخرى. (3)

تركت نظرية التلقي والاستجابة عند ريتشاردز والنقد الجديد الأنجلو أمريكي، بعض الصدى في كتابات ايزر. كلاهما لا يشرع للتحلل من الاهتمام، ريتشاردز على وجه الخصوص شديد الاهتمام بفكرة نمو القارئ والمتلقي. والنمو ليس تراكما كميا وإنما هو تغير كيفي، أن شئون التلقي ذات طابع معياري، فالقارئ يسعى إلى "وحدة" ذاته من خلال تجريب أو معاناة، هذه المعاناة لا تنفصل بداهة عن محاولة رؤية شيء من زوايا متعددة. لقد بحث ريتشاردز موضوع استجابات القارئ لأنه كان مهموما بتنظيم هذه الاستجابات. إننا لا نشك كثيرا في أن ملاحظات ريتشاردز، لقيت استحسانا من بعض النواحي في كتابات ايزر وغادامير مهما يكن من خصوصية لا تنكر. " دع الكتاب الذي تقرؤه يناوش شفرات حياتك ". وكما قرأ ايزر ريتشاردز قرأ إليوت، يقول ايزر الأدب يقلق ويخطى الشفرات الجاهزة. الأدب الذي يخاطب قارئا معاصرا في الوقت نفسه قارئ هوميروس أو دانتي أو سبنسر. أليس هذا الإقلاق هو نفسه ما عنى إليوت حين قال: إن الأدب المعاصر يعيد تفسير

الأدب القديم. إن لم يكن التفسير عند إليوت هو هذا القلق. هل يمكن أن تستغنى الفعالية عن تغيير النظام. "كن قلقا تكن مفسرا".

كان "جاتمان" قد حدد مستويات عدة للإرسال والاستقبال، تبعا لنوع العلاقة التي تربط المرسل بالمتلقي، فتوصل إلى ضبط المستويات الآتية:

-مستوى يحيل على مؤلف حقيقي، يعزى إليه الأثر الأدبي، يقابله قارئ حقيقي يتجه إليه الأثر.

-مستوى يحيل على مؤلف ضمني، يجرده المؤلف الحقيقي من نفسه، يقابله قارئ ضمني يتجه إليه الخطاب.

- مستوى يحيل على راو ينتج المروي، يقابله مروي له يتجه إليه الراوي.

تقوم المكونات النصية بتشكيل النسيج الدلالي والتركيبي للنصوص الأدبية، باعتباره فعالية تراسلية تقوم على البث والتقبل، والإرسال والتلقي، وبذلك تتكون الأبعاد الدلالية للنصوص بين هذه الأقطاب قبل أن يصار إلى إخراجها، ثم إعادة إنتاجها في ضوء البنية الثقافية الخارجية، حيث تكون خاضعة للتأويل. وهي فعالية ثقافية / نقدية بالمعنى الدقيق، الذي ينصرف بموجبه النقد إلى تلمس التفاعلات للنصوص الأدبية والنقدية. (4)

ويدخل " أمبرتو إيكو" القارئ طرفا أساسيا في عملية خلق العوالم الممكنة للنصوص إلى جوار المؤلف، لكنه يدرج الأدب ضمن نظرية الاتصال القائمة على التراسل المتبادل بين قطبين، أحدهما يركب رسالة ويقوم بإرسالها، والآخر يتلقاها ويقوم بفك شفراتها، وإعادة بنائها. فـ "إيكو" يرى أن النص إن هو إلا نتاج يرتبط مصيره التأويلي بآلية تكوينه ارتباطا لازما. فإن يكون المرء نصا يعني أن يضع حيز الفعل استراتيجية، من أجل إثبات صحة الحديث حول توقعات القارئ من خلال التلقي. وفي ضوء هذا التصور يعالج إيكو العوالم الممكنة باعتبارها أبنية ثقافية.

كان امبرتو إيكو قد أكد أن النقد الكلاسيكي، يسعى لأن يجد في النص أمرين؛ أولهما مقاصد المؤلف، وثانيهما مقاصد النص بمعزل عن مقاصد كاتبه، وانطلاقا من الأمر الثاني، الخاص بمقاصد النص، أصبح من الممكن البحث، فيما إذا كانت المعاني النصية تعود إلى تماسك النصوص ذاتها، بوجود معنى قائم فيها بالأصل، أم أنه عائد إلى قدرة القارئ المتلقي، على استدراج المعنى بسبب إمكانات المتلقي نفسه، وغاية ما يريد إيكو أن يتوصل إليه هو تنظيم نوع من العلاقة التفاعلية بين مقاصد النصوص ومقاصد المتلقين. وللتدليل على ذلك يضرب إيكو مثلا بروايته "اسم الوردة"، فهو اختار العنوان بالصدفة، وإثر تردد بين خيارات عدة، لأن الوردة رمز مثقل بالدلالات وللمستقبل أن يؤول كيفما يشاء. (5)

انتهى " فان ديك " إلى أن دراسة النص الأدبي بوصفه ظاهرة ثقافية، يعتبر تتويجا لدراسات سياقية تبدأ بالسياق التداولي، فالسياق المعرفي، ثم السياق الاجتماعي النفسي، وأخيرا السياق الاجتماعي الثقافي، وربط كل دراسة سياقية بهدف له علاقة بالنص الأدبي، تبدأ بالنص كفعل لغوي، ثم بعملية فهمه وتأثيره، وأخيرا تفاعلاته مع المؤسسة الاجتماعية، إذ يحدد السياق الاجتماعي نوع الخصوصيات التي يمكن أن تطبع النصوص، والأنماط الشائعة منها، وقدرتها في الإحالة على مرجعيات متصلة بعصورها، فالتفاعل بين النص والسياق الاجتماعي – الثقافي، لا يحدد فحسب

القواعد والمعايير الضرورية، إنما مضمون النصوص ووظائفها، وذلك ضمن أطر واضحة، ويعزو "فانديك" اختلاف الظواهر الثقافية، وشيوع أنواع من النصوص، بما في ذلك البنيات النسقية والأسلوبية والبلاغية، من ثقافة لأخرى إلى طبيعة ذلك التفاعل ونوعه وشروطه وعصره. (6)

لقد توقفت حلقة عمل "الشعرية وعلم التأويل" طويلا أمام إشكالية الاستقبال، فعمقتها ووضعتها في سياقها الصحيح، وفي المكان المناسب من سيرورة العمل الأدبي. ففي عملية التلقي يحدث انصهار بين "أفق النص"، و"أفق توقعات" المتلقي، وينجم عن انصهار هذين الأفقين توسيع أفق المتلقي وإغناؤه. فالتلقي ليس عملية موضوعية يحددها النص الأدبي وحده، بل هو عملية لها أبعاد ذاتية تختلف من متلق لآخر. في ضوء هذه النظرية ينتقل مركز الثقل في سيرورة العمل الأدبي من المنتج إلى المتلقي، مما يستدعي أن ينتقل مركز اهتمام النقد من إنتاج النص إلى تلقيه.

تعد نظرية الاستقبال الأدبي تطبيقا للمقولة الرئيسية لعلم التأويل، التي تذهب إلى أنه لا يكفي لفهم النص أن ينظر المرء إلى النص وحده، بل لا بد أن يفهم الفاهم أيضا. انطلقت نظرية الاستقبال من ألمانيا، لتنتشر في النقد الأدبي الأنجلو أمريكي، فتحولت تلك النظرية إلى تيار نقدي عالمي له أنصار وتابعون في مختلف البلدان. (7)

وإذا كانت نظرية الاستقبال، قد ظهرت لتقدم اعتراضا على الفهم والتصورات البنيوية للأدب، كما هي الحال مع اتجاهات ما بعد البنيوية، إلا أنها اختلفت عنها وعن النظريات التي اهتمت بالقارئ بكونها، نظرية تعني بالفهم لا بالقراءة فحسب. وتختلف المقارنة البنيوية للمعنى عن تلك التي يتبناها اتجاه جمالية الاستقبال، فالنص باعتقاد البنيويين يتضمن معناه في داخله، أما التلقي فيهتم بالمعنى كما تلقاه القارئ لا كما في داخل النص. ولذا يرى "ريفاتير" أن صلة القارئ بالنص تكمن في التنبيه إلى البنية الأسلوبية للنص لأن "القارئ هو الهدف المختار من طرف المؤلف، فالإجراء الأسلوبي مؤلف بطريقة لا يمكن معها للقارئ، أن يمر بجانبه ولا أن يقرأ أيضا دون أن يسوقه إلى ما هو جوهري". (8)

إن أول جانب من جوانب الأدب المقارن، التي تأثرت بنظرية التلقي هو مفهوم التأثير ودراسته. فالتأثير لا بد أن يسبقه تلق، وإلا فإن ذلك التأثير لا يتم. والتلقي عملية إيجابية تتم وفقا لحاجيات المتلقي وبمبادرة منه وفي ضوء توقعاته، ناهيك عن استحالة حدوث تأثير وتأثر بمعزل عن حدوث التلقي. لقد ربطت هذه النظرية التأثير بالتلقي، وجعلت من التلقي شرطا لأي تأثير. صحيح أنها لم تستغن عن مفهوم "التأثير" ولكنها وضعته في سياق جديد وأعادت صياغته بصورة جذرية. ويهتم الأدب المقارن بالتلقي المنتج أو الأدبي، الذي يمارسه الأدباء والنقاد، فهم لا يتلقون الأعمال الأدبية لمجرد أن يستمتعوا بها ويقوموا بتجاربهم الجمالية، بل يلقفونها للاستفادة منها إبداعا وإنتاجا ونقدا. إن تلقيا كهذا يؤدي إلى تطوير الإبداع والخطاب النقدي وتجديده.

ومن أشكال التلقي التي أثارت اهتمام المقارنين " التلقي النقدي "، والمقصود به ما يمارسه النقاد من نشاطات تفسيرية وتأويلية للأعمال النقدية الأجنبية، فالناقد كالمبدع والمتلقي العادي متلق، ولكنه متلق من نوع خاص، إنه لا يتلقى العمل الأدبي بغرض الاستمتاع به، ولا بغرض الاستفادة منه

إنتاجا، بل يتلقاه ليقوم بعد ذلك بشرحه وتفسيره وتقديمه لمتلقين آخرين. إن نشاطه في نهاية المطاف هو نشاط توسيطي، يتمثل في استيعاب العمل الأدبي وشرحه وتفسيره، ولا يقتصر هذا النوع من النشاط النقدي على أعمال من الأدب القومي، بل يتعداها إلى توسيط أعمال أدبية أجنبية بصور مختلفة. ولذلك كان هذا النوع من التلقي موضع اهتمام الأدب المقارن. فمن المهم أن يعرف المرء كيف يستقبل العمل الأدبي نقديا خارج مجتمعه وثقافته الأصلية.وعند دراسة هذه المسألة فإنه يفاجأ بالفرق الكبير بين تلقي العمل الأدبي نقديا، شرحه وتفسيره، داخل ثقافته الأصلية وبين تلقيه نقديا، أي فهمه خارج تلك الثقافة. تقدم نظرية الاستقبال تفسيرا مقنعا لهذه الظاهرة، فتلقي العمل النقدي خارج ثقافته الأصلية، يخضع لعوامل واعتبارات نابعة من الطرف المتلقي وأفق توقعاته، وهو أفق قد يختلف كثيرا عن أفق التوقعات السائدة في المجتمع الذي ينتمي إليه العمل الأدبي في الأصل.

إن دراسات الاستقبال النقدي هي ميدان خصب من ميادين الأدب المقارن، ونوع من الدراسات المقارنة، التي ظهرت وتطورت نتيجة التفاعل المنتج، الذي تم بين الأدب المقارن وبين "نظرية الاستقبال الأدبي". وعموما فإن ذلك التفاعل كان مثمرا جدا، فقد أغنى الأدب المقارن وفتح له آفاقا ومجالات جديدة، وزوده بأدوات نظرية معاصرة، وخلصه من ثغرات نظرية كبيرة، وحرره من عبء مفاهيم بالية، وفي مقدمتها مفهوم "التأثير" ودراساته. ولذا لا عجب أن تحل دراسات التلقي المنتج والنقدي محل دراسات التأثير التقليدية. وأن تتحول تلك الدراسات إلى ميدان رئيس من ميادين الأدب المقارن.(9)

ونستنتج مما تقدم أن المعنى لدى أصحاب جمالية الاستقبال، أصبح بنية يشيدها المتلقي بإفقار المفاهيم أو المرجعيات السابقة، وتجاوز المعطى اللساني الواحد، وأصبحنا تبعا لذلك بإزاء المعنى الجاهز، وقصد المؤلف، والمعنى الخفي تلك التي أشاعها التأويل الكلاسيكي، فالقارئ الضمني مفهوم إجرائي ينم عن تحول التلقي إلى بنية نصية، نتيجة للعلاقة الحوارية بين النص والمتلقي، ويعبر عن الاستجابة النقدية والفنية التي يتطلبها فعل التلقي في النص. وبذلك يعيد المعنى اكتماله في كل قراءة بواسطة التأويل، بوصفه علما يهدف إلى ترجيح المعنى الذي يرشحه الفهم والإدراك، من خلال محاورة بنى الخطاب لسد الفجوات وتقديم قراءة وفهم جديد.

وفيما يتعلق بنقدنا العربي المعاصر، فقد أفاد من المفاهيم النظرية والإجرائية لمجالية الاستقبال والتلقي،حتى ليمكننا أن نعد أكثر من بحث يتولى فحص طبيعة المساهمات النقدية العربية في هذا المجال، ومن الأسماء النقدية العربية في هذا الإطار:

عبد الفتاح كليطو، وعبد الله الغذامي، وكمال أبوديب، وحمادي صمود، وتوفيق الزيدي، ومحمد مفتاح، وحميد الحميداني، وشكري المبخوت، ويمنى العيد، وصلاح فضل، وحاتم الصكر، ومصطفى ناصف وغيرهم. (10)

استقبال الشعرية في الخطاب النقدي العربي

أما عن مصطلح الشعرية Poetics في الترجمات العربية، فقد اجترح النقاد والمترجمون بعض المقابلات المختلفة منها: يترجم سعيد علوش المصطلح إلى "الشاعرية"، ويعطيها المدلولات الآتية:

أ – مصطلح يستعمله تودوروف كشبه مرادف لـ " علم نظرية الأدب ".

ب – والشاعرية درس يتكفل باكتشاف الملكة الفردية، التي تصنع فردية الحدث الأدبي، أي الأدبية عند (ميشونيك).

ج – أما ج. كوهن، فيكتفي بتحديد المعنى التقليدي لـ " الشاعرية " كعلم موضوعه الشعر. ٠

د – كما تعرف الشاعرية كنظرية عامة للأعمال الأدبية. (11)

ولقد اقترح هذه الترجمة عبد الله الغذامي، فهو يراها مصطلحا جامعا يصف اللغة الأدبية في النثر وفي الشعر.

وبالمقابل ينتقد الغذامي ترجمة المصطلح إلى (الشعرية)، ويبدو أن هذا التسويغ لا يؤدي مهمته إطلاقا، فلفظة " الشاعرية " ليس لها المؤهلات الكافية لتصف أو تشير إلى اللغة الأدبية في الشعر والنثر، فالشاعرية هي في الأخير مشتقة عن (شاعر) وبالتالي فهي ألصق بالشعر، وبذلك يوجه إليها الانتقاد نفسه الذي وجهه الغذامي إلى لفظ (الشعرية).

2 – تترجم Poetics إلى (الإنشائية)، وقد تبنى هذه الترجمة كل من توفيق حسين بكار في مقدمته لكتاب حسين الواد " البنية القصصية في رسالة الغفران "، والمسدي في كتابه " الأسلوب والأسلوبية "، مع الإشارة إن انه يترجمها إلى أيضا إلى الشعرية. وفهد عكام في ترجمته لكتاب جان لوي كابانس (النقد الأدبي والعلوم الإنسانية)، والطيب بكوش في ترجمته لكتاب جورج مونان "مفاتيح الألسنية "، وحسين غزي وحمادي صمود في كتابه " التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس ".

3- يعرّب خلدون الشمعة المصطلح إلى بوطيقا في كتابه " الشمس والعنقاء "، وهذا التعريب القديم الذي وضعه بشر بن متى في ترجمته لكتاب أرسطو.

4 – عرب المصطلح إلى بوتيك، وقد تبنى هذا التعريب حسين واد في كتابه "البنية القصصية في رسالة الغفران "

5 – ترجم إلى نظرية" الشعر " الشرع في ترجمته لمقدمة كتاب نورثروب فراي (تشريح النقد).

6- ترجم إلى (فن الشعر)، وقد تبنى هذه الترجمة يوئيل يوسف عزيز في ترجمته لدراسة ادوار ستاكفينج " فن الشعر البنيوي وعلم اللغة – في اتجاهات النقد الحديث، وعلية عزت عياد في "معجم المصطلحات اللغوية والأدبية "

7 – ترجم إلى (فن النظم) في كتاب "أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب " لرومان جاكبسون، ترجمة فالح صدام الإمارة، وعبد الجبار محمد علي.

8- ترجم إلى (الفن الإبداعي) أو إلى (الإبداع)، وقد تبنى هذه الترجمة جميل نصيف، في ترجمته كتاب ميخائيل باختين "شعرية دوستويفسكي "، حيث طبع تحت عنوان " قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي "، كما تبنى هذه الترجمة محمد خير البقاعي في ترجمته لمقال رولان بارت " نظرية النص ".

9 – ترجم إلى (علم الأدب)، وقد تبنى هذه الترجمة جابر عصفور في ترجمته لكتاب " عصر البنيوية " لاديث كيروزيل، ومجيد الماشطة في ترجمته لكتاب ترنس هوكز " البنيوية وعلم الإشارة ".

10 – والترجمة الأخيرة للمصطلح اللاتيني، هي (الشعرية)، وقد تبنى هذه الترجمة كثير من المهتمين بقضاياها، منهم محمد الولي ومحمد العمري في ترجمتهما كتاب جان كوهين " بنية اللغة الشعرية "، وشكري المبخوت ورجاء بن سلامة في ترجمتهما كتاب تودوروف (الشعرية)، وكاظم جهاد في بعض مقالاته، وعبد السلام المسدي الذي يراوح بين ترجمتين هما الإنشائية والشعرية، وسامي سويدان في ترجمته لكتاب تودوروف (نقد النقد). كما تبنى هذه الترجمة أحمد مطلوب في بحثه "الشعرية ". (12)

أما علاقة الشعرية بالأسلوبية، فإن المخاض الذي شهدته دراسة الأسلوب، هو الذي فجر الشعرية الحديثة، والأسلوبية تعنى " بدراسة الخصائص اللغوية التي يتحول الخطاب عن سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثرية الجمالية، فوجهة الأسلوبية هذه تكمن في تساؤل عملي ذي بعد تأسيسي، يقوم مقام الفرضية الكلية: ما الذي يجعل الخطاب الأدبي الفني مزدوج الوظيفة والغاية: يؤدي ما يؤديه الكلام عادة، وهو إبلاغ الرسالة الدلالية ويسلط مع ذلك على المستقبل تأثيرا ضاغطا، به ينفعل للرسالة المبلغة انفعالا ما". (13)

ويمكن أن نكشف وجها من وجوه العلاقة بين الشعرية والأسلوبية، فشعرية ياكبسون مثلا، تدرس ضمن نطاق منحى أسلوبي معين، يتمثل هذا المنحى بالأسلوبية التي تقرر ماهية الأسلوب. وقد عقلن ياكبسون هذا المنحى الأسلوبي من خلال تحديد الوظيفة الشعرية واستغلاله للمعطيين اللسانيين: محور الاختيار ومحور التأليف، وقد قيل أن ياكبسون يبدل كلمة "أسلوب" بكلمة "وظيفة" شعرية، لاصطدامه بحقيقة تتلخص في أن دراسة الأسلوب غير ممكنة، مادام كل نص ينطوي على تركيبته الخاصة والفذة، حيث يستمد النص كل فعاليته التأثيرية من هذه التركيبية، وسوف يؤدي هذا الطرح إلى عدم إمكانية قيام دراسة علمية تصنيفية تستند إلى الأسلوبية. (14)

لقد أعطت المدرسة الشكلانية مقاربات أسلوبية شعرية، فيما تسميه بـ " الأدبية " مصطلح جامع بينهما. فالأدبية تجاري الأسلوبية وتتأسس دراسة الأسلوبية فتبحث عن أسباب اختيار بنية تركيبية معينة أو كلمة ما، وتتحدد الأسلوبية مع الأدبية ليتضافرا معا في تكوين مصطلح واحد يضمهما، ويوحدهما ثم يتجاوزهما وهو مصطلح "الشعرية".

ومن هنا يتضح أن الشعرية تشمل الأسلوبية، بوصف هذه الأخيرة إحدى مجالات الأولى، فالأسلوبية وصف لخصائص القول في النص من دون العناية بالمتلقي، كما أنها تقصر على الشفرة لتأسيس السياق، وعلى العكس تسعى الشعرية إلى دراسة الشفرة لتأسيس السياق. وفضلا عن علاقة الشعرية بالأسلوبية والأدبية، حيث أن هاتين الأخيرتين أنتجتا معا مفهوما متكاملا – إلى حد ما – هو الشعرية، إلا أن الشعرية تبقى بحاجة ماسة إلى حقل آخر استكمالا لاستراتيجيتها، ذلك هو حقل التأويل. (15)

أما علاقة الشعرية بالجمالية الشكلية، حيث اتضحت الجمالية مؤخرا بوصفها اشتراطا لا بد منه لنجاح أي شعرية، كما ذهب باختين في شعرية دوستويفسكي. ولعل هنري جيمس أول من كشف عن عنصرا فتح به باب الجمالية الأدبية في علاقتها مع الشعرية. وحسب تودوروف " إن مجيء الشعرية طرح من جديد المسألة المحتومة: قيمة العمل وما أن يسعى مستهلين مقولاتنا،

لوصف بنية عمل معين وصفا دقيقا، حتى نواجه الاحتراز نفسه المتعلق بإمكانية تفسير الجمال. إننا نصف البنى النحوية والانتظام الصوتي، ولكن ما الجدوى من ذلك ؟ هل يسمح لنا هذا الوصف بفهم علة الحكم على هذه القصيدة بالجمال". (16)

لقد اهتمت الدراسات النقدية العربية بكتابات " تودوروف "، واستفاد منها النقد في المجالين النظري والتطبيقي، وقد ترجم له كاظم جهاد فصلين من كتابه "الشعرية"، الذي صدر سنة 1968، ثم صدر مرة ثانية منقحا ومزيدا سنة 1972 عن منشورات "سوي"، وصدر ضمن عمل جماعي بعنوان "ما البنيوية " ؟ في مجلة " مواقف " وذلك سنة 1978. وبالإضافة إلى ذلك ترجم له سامي سويدان كتاب " نقد النقد ".

وترجم له منذر العياشي كتاب "مفهوم الأدب". يقول المترجم إن هذا الكتاب الذي نقدمه لقراء العربية، إنما هو في الواقع مجموعة من الدراسات اجتزأناها من كتاب تودوروف "مفهوم الأدب"، ثم أضفنا إليها دراسة أخرى، رأينا أنها تتاسب مع طبيعة الموضوعات التي اخترنا، بل وتشكل معها وحدة كاملة تعكس رؤية هذا الناقد. هذه الدراسة هي "العلاقات المجازية ". ويحدد منذر العياشي هدفه من الترجمة في محورين هما:

–إرساء قواعد جسر يصل الفكر النقدي العربي المعاصر بالفكر النقدي الغربي الجديد وتيارات النقد اللساني بخاصة.

– تقديم صورة عن التيار النقدي اللساني من خلال أعمال، الذين يعتمدون في تحليل الخطاب الجوانب الصوتية والتركيبية والدلالية. (17)

واشتملت مجلة "آفاق" في عددها الخاص بـ " طرائق تحليل السرد "على ترجمات لدراسات هامة في النقد الحديث، ومن ضمنها ترجمة مقال تودوروف بعنوان "مقولات السرد الأدبي". وحوى هذا المقال تحديدا مفهوم "الأدبية" انطلاقا من دراسة إمكانات الخطاب الأدبي، ومميزاته الأدبية التي جعلته منجزا أدبيا. (18)

اهتم النقاد الأسلوبيون بمجموع ما أنجز في الحركة النقدية الغربية المعاصرة، وتجلى اهتمامهم في الترجمة المباشرة لنصوص الأسلوبيين والشعريين الرواد، أو الإشارة إلى جهودهم بتضمين بعض آرائهم في مؤلفاتهم. أو إشارة إلى أعمالهم في بحوث متخصصة.

يقدم عبد السلام المسدي عرضا لكتاب "ف.دي لوفر" في "الأسلوبية والشعرية في فرنسا"، ويرى أنه ينقض فيه مبدأ البحث الأصولي في منهجية العمل الأسلوبي، معارضا عن تمثل قواعد الموازنة بين عقلانية المنهج في العلوم الصحيحة، وعفوية الاستقراء في حقول العلوم الإنسانية، مسلما بداهة ومصادرة بما قبلية المنهج في كل بحث أسلوبي. (19)

وتناول كمال أبوديب الشعرية في بحث له تحت عنوان " في الشعرية " صدر عام 1987. إن البحث في الشعرية بالنسبة له، هو بحث في العلاقات المتنامية بين مكونات النص على مستوياته الصوتية والإيقاعية والتركيبية والدلالية والتشكلية، غير أن أبوديب في تطبيقاته بالذات، يؤكد أن المكونات التي تتجلى فيها الشعرية، غير مقتصرة على البنيات اللغوية، فمن الممكن والمشروع أن تكون المكونات " مواقف فكرية أو بنى شعورية أو تصورية، مرتبطة باللغة أو التجربة أو برؤيا العالم ". (20)

والجدير بالإشارة أن ثمة صلة تربط بين أبوديب وياكبسون وكـذلك كـوهن، لكـون شعرياتهم ذات اتجاه لساني. هـي بحـث أبوديب ضمن إطار مفهوم الفجوة: مسـافة التوتر – عن العلاقات بين المكونات الأولية للنص باسـتخدام المحـوريين اللسـانيين: المحور الاستبدالي، ويترجمه أبو ديب إلـى المحور النسقي، والمحور السياقي، ويترجمه أبوديب إلى المحور التراصـفي. فـالمحور الاستبدالي حسب ياكبسون، يصف بنية اللغة في استخدامها العادي، ولهـذا فالخيـارات محدودة، أما المحـور الاسـتبدالي حسـب أبوديب فيصف بنية اللغة الشـعرية، ولهـذا فالخيارات لا نهائية. ويستثمر أبوديب مفهوم الوظيفة الشعرية لياكبسون، ويتأكد ذلك مـن خلال تكوين الفجوة نتيجـة لنـوعين مـن الاختيار، وهو المحور الـذي بنـى عليـه ياكبسون مع محور التـأليف، نظريـة فـي الشعرية، اختيار على المحـور الاسـتبدالي واختيار على المحور السياقي. (21)

وبصدد التطبيقات أيضا فـإن أبوديـب يشير إلى تشابه بعض تحليلاته مع تحليلات بعض النقاد، فيستعرض تحليل لوتمان فـي كتابه (بنية النص الفنـي) لـنص شـعري لتجوتشيف، حيث يقوم هذا بالتحليل على ضم مجموعتين دلاليتين غير قابلتين للضم أصلا، وهذا النمط من التحليل شبيه بما قام به مـن تحليل لأدونيس " فارس الكلمات الغريبة ".

يذكر أبو ديب بالمحاولات التي سبقته في تصوره للشعرية، ويجملها كالآتي: نظريـة النظم الجرجانية، مبـادئ النقـد الجديـد – ريتشاردز، أصحاب النقد الجديـد. وعلـى مسـتوى المحـاولات البنيويـة: الشـعرية لتودوروف، بنية الـنص الفنـي – يـوري لوتمان، سيموطيقا الشعر – ريفاتير، مفهوم الوظيفة الشعرية – ياكبسون، اللغة الشعرية – موكاروفسكي. (22)

وفي سياق تلقي النقد العربي للشـعرية، اهتم عثماني الميلود بشـعرية تـودوروف، فأنجز بحثـا موسـوما بعنـوان " شـعرية تودوروف " صدر عام 1990.تعرض فيـه لبعض الممارسـات المرتبطـة بالشـعرية كالقراءة واللسانيات – فالقراءة هي مواجهة للكتابة، التي تنحدر من إشارة دلالية للكاتب، أي باعتبارها حرية وكيانا مرمـوزا مكثفـا أكثر فأكثر،فإن القراءة تهشيم لعالم الكتـاب وإعادة لصنعه، وحتى وإن كانـت القـراءة تتوسل بأدوات الشعرية، فإنها ليست تطبيقـا لها، ذلك أن القـراءة تهـدف لاسـتخلاص المعنى من غيـر أن تسـتغرقها المقـولات الشعرية. أما اللسانيات فتختلف عنهما معـا، على أساس أن موضوعها هو اللغة في ذاتها باعتبارها مجموعة من المقولات الصورية، بينما تهدف الشعرية إلى استخلاص مقولات الخطاب، ولكن هذا الاختلاف في الموضوع، لا يعني أنهمـا مختلفـان جوهريـا، فهمـا تتوسلان بنفس المفاهيم ومن ثم تنخرطان في عالم الأنساق الدالة. ولعل حلم ياكبسـون – في نظر عثماني الميلود – في تعاون أهـل الخطاب وأهل اللغة، سـيحقق يومـا مـا، ويشجع اللغويين على ارتياد عالم لم يحظوا بارتياده: عالم شـعرية الخطـاب الأدبـي بالخصوص. (23)

ويرى عثماني أن شـعرية تـودوروف، بحث في القوانين الداخلية للخطابات الأدبية قصد استخلاص القوانين، أو المقولات التي تؤسسها، وليست النصوص فـي ذلـك، إلا أدوات خاصة قصد الوصول إلـى الأدوات العامة، التي تكون مضمرة في بنية الخطاب الأدبي. فشعرية تودوروف ليسـت شـعرية تجريبية وإنما هي تجريدية، ومن ثم فهي لا

تهتم بشعرية الكتاب أو المدارس أم التيارات الأدبية، وهذا ما يجعل شعرية تودوروف امتدادا طبيعيا للشعرية الشكلانية، رغم الاختلافات الدقيقة الموجودة بينهما، زيادة على الموقف الذي أبداه أخيرا تودوروف، أن الشكلانية مجرد تراكم أفكار، أي إيديولوجيا وجزء من إيديولوجيا عامة. ذلك ان تودوروف عام 1984، بلور تصورا أكثر شمولية للنقد الأدبي، حيث اقترح منهجيا ما سماه بالحوارية. لقد أدرك مع كتابه "ميخائيل باختين: المبدأ الحواري" كم أن الأدب في حاجة إلى أفكار، وكم أن المقاربة البنيوية ناقصة. (24)

ويكتب حسن ناظم "مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنتج والمفاهيم" عام 1994، يتناول فيه المصطلح "الشعرية" وأصولها القديمة، وموضوعها. كما يدرس العلاقة بين الشعرية واللسانيات، والشعرية عند الشكلانيين الروس، مبرزا الفروق بين الشعر والنثر، وشعريات: التماثل، الانزياح والفجوة، ومسافة التوتر، والشعرية والقراءة.

يقدم حسن ناظم في كتابه نماذج أعلام الشعرية الغربيين مثل: تودوروف وياكبسون وغيرهما. طارحا وجهة نظره -كونه عربيا- في الشعرية؛ فهو يرى أن موضوعية الشعرية غير مطلقة تماما، وأن الشعرية تبحث في قوانين الخطاب الأدبي عبر إجرائياتها الخاصة ومرجعها الأول والأخير هو الخطاب الأدبي نفسه، وليس ثمة شيء آخر غيره بوسعه، أن يساهم في استكشاف تلك القوانين. من القار إذن إن مفاهيم الشعرية مختلفة ومتنوعة، ولا نستطيع بعد ذلك أن نقترح شعريات أخرى، لأن التاريخ الكلي للشعرية ليس سوى إعادة تفسير للنص الأرسطي، طالما أن مفهوم الأدب كما أسسه أرسطو على أنه محاكاة، كان قد نقد من ناحية جزئية، فهو غير شامل لكل أجزاء الأدب، فضلا عن أنه يتعلق بخاصية من خواص إدراكه لا بمفهومه المجرد. (25)

ويتعرض عبد العزيز بومسهولي إلى الشعرية في آخر تجلياتها عند الغربيين، أي الشعرية وعلاقتها بالتأويل، مطبقا على الشاعر أدونيس في كتابه " الشعر والتأويل: قراءة في شعر أدونيس " الصادر عام 1998. يستخلص بومسهولي في كتابه أن الشعرية الأودونيسية ممارسة هرمونيطيقية، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، كإثارة حيوية لأبعاد الكينونة المتعددة، التي تخضع لآلية الكشف بما هو فهم وتأويل، يعيد طرح أسس مساءلة الوجود من أجل بناء حوار خصب، مع مختلف أشكال الأثر المكتوب منه والمنسي في اللاوعي الفردي والجماعي.

إن الشعر حسب – بومسهولي – نظرة تأويلية،تهدف إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختيار والولوج في المجهول، وهو ما يمكن من خلق تجريب " إبداعي "، يكشف المنحجب ويعري بؤرة التوتر الحي الخالق، دوما لأسئلته اللامتناهية،كما يعري أيضا جوهر الديناميكية الفاعلة للإنسان، أليس هذا التجريب إذن – يتساءل بومسهولي – كما يقول غادامير " أمر يتعلق بالجوهر التاريخي للإنسان ". (26)

وفي نظر بومسهولي أن الشعرية كما يمارسها ويوظفها أدونيس، قد مارست التجريب فكسرت الجاهز والمألوف، كما فتحت أفق استشراف المجهول، لكنها عرفت محطتين أساسيتين، تتميز الواحدة منهما عن الأخرى، وهما علامتان مؤسستان للمشروع الأدونيسي المتشابك. المحطة الأولى: هي محطة الشعرية الإشارية الرمزية، حيث كان

الشاعر مهووسا بالبحث عن الأقنعة بوصفها رموزا يلتجئ إليها ليضفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة.

المحطة الثانية الأساسية في المشروع الأدونيسي، فهي محطة الشعرية التأويلية، شعرية لا تمارس إنتاج الأقنعة والرموز والإشارات فحسب، بل تضيف إلى ذلك إنجازا آخر هو ممارسة التأويل، فهو يخوض مغامرة القراءة بمعناها الشامل للذات والمكان والتاريخ والتراث، لولوج درب الفهم العميق للكينونة، والفهم لا يعني طلب اليقين، كما هو شأن فلاسفة العقل، بل هو يضع كل يقين موضوع سؤال اللغة، لذلك كان التأويل هو أساس العلاقة بين الكائن والكينونة، ويجاري بومسهولي في نظراته غادامير – الذي يؤكد على أن اللغة تصبح دليلا للفهم وعملا له، كما كانت عند هيدجر وطنا للكينونة. (27)

ونخلص مما سبق أن الشعرية في الخطاب النقدي العربي، شهدت العشرات من البحوث وعرفت نموا متزايدا، سواء من حيث الترجمة أو التنظير أو التطبيق، في العقود الأخيرة، ترتب على طبيعة التحولات في نظرية اللغة عند الغربيين من ناحية، وانعكاس هذه التغيرات على الخطاب العربي من جهة أخرى، مما يجعل بعض الباحثين العرب يسم الشعرية الحديثة بأنها لغوية. كما أدى تضافر الأفكار الجمالية المنبثقة من التجربة الخصبة للمذاهب الأدبية البحثية الغربية، إلى استيعاب وتمثل العرب لهذه المرجعية. وبهذا يبدو أن الحديث عن الشعرية الغربية والعربية موصول لا يكاد ينقطع.

التداولية..خطاب ما بعد الحداثة

تظهر التداولية كدرس جديد، أو كدروس جديدة، ما دمنا لا نستطيع الكلام عن تداولية واحدة، بل عن تداوليات متعددة، يوحدها العنصر الشكلي لممارسة سلطة المعرفة والاعتقاد في إطار استراتيجيات توجه النقاش – والحوار، ما دام ارتباط الحقيقة قائما على حركة التواصل واستهداف المعنى. فلا غرابة إذن أن نصادف العديد من التداوليات: – تداولية البلاغيين الجدد. – تداولية السيكوسوسيولوجيين. – تداولية اللسانيين. – تداولية المناطقة والفلاسفة. وتأتي أهمية التداولية، من هنا، في كونها تهتم بمختلف الأسئلة الهامة، والإشكاليات الجوهرية في النص الأدبي المعاصر، لأنها تحاول الإحاطة، بعديد من الأسئلة، من قبيل: من يتكلم وإلى من يتكلم ؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم ؟ ما هو مصدر التشويش والإيضاح ؟ كيف نتكلم بشيء، ونريد قول شيء آخر؟ من ثم، تستدعينا التداولية للإجابة عن هذه الأسئلة إلى استحضار مقاصدنا وأفعال لغتنا، وسياق تبادلاتنا الرمزية، والبعد التداولي لهذه اللغة المستعملة. لذلك، وجد مفهوم الفعل، ومفهوم السياق، ومفهوم الإنجاز في التداولية كمقاييس ومؤشرات على اتجاهات النص الأدبي في النظرية النقدية.

ظهر كتاب فرا نسواز أرمينغو عن التداولية سنة1985، وهو حدث هام يفتح العديد من الآفاق المنهجية. وتعد الكاتبة خريجة المدرسة العليا للأساتذة بسيفر، وهي مبرزة جامعية، وأستاذة محاضرات بجامعة رين. وقد جعلت فرانسواز أرمينغو من أهدافها القيام بإنجاز تركيبي تداولي، تجسد في بحثها عن مصادر ورواد هذه التداولية. ويظهر في المغرب خلال الفترة نفسها مؤلف

"أحمد المتوكل " حول "الوظائف التداولية في اللغة العربية"، سنة1985، مما يعزز هذا الاتجاه الدراسي. وهو مساهمة تداولية نحوية، لا تمس الحقل الأدبي مباشرة، ولكنها تسمح بتكوين أفق يعتبر جوهريا في المقاربة الأدبية الحالية. لذلك نظل نفتقر إلى كتاب في هذا المجال، يستطيع تغطية الحقل التخيلي بكل أبعاده الفلسفية والجمالية. ولعل كل هذه الحيثيات هي ما حفزت " سعيد علوش " على الخوض في ترجمة كتاب فرانسواز أرمينغو،الذي توخى من خلال ترجمته الطرح الضمني لسؤال إشكالي يخص ظهور الاهتمام العربي الزائد – والمحدود كيفيا –كميا بالبنيوية والشكلانية من جهة، وتجاهل المقاربات التيمية والتحليلية والتداولية من جهة أخرى؟

وبظهر أن القراءة الأولية للنصوص الروائية والحكائية والمسرحية... الخ، تجعلنا ندرك البنيات التداولية الأساسية والثانوية في خطاب المستنسخات وخطاب الأطروحات الأدبية، على اعتبار أن مكونات كل خطاب أدبي تحيل باستمرار على مرجعيات اجتماعية وفلسفية، ورصائد ثقافية وطبيعية، وعلاقات ذاتية وموضوعية، وبنيات عميقة وسطحية. من ثم، يمتلك النص الأدبي كامل عناصر التداولية حيث تسمح مقاربة هذه الأخيرة بإحاطة دقيقة بمكونات النص الأدبي. ولعل كل هذا يقوم وراء ترجمة كتاب "المقاربة التداولية"، بل والمطالبة بقراءة تداولية للأعمال الإبداعية والتنظيرية على السواء. (28)

تطور التداولية..مفاهيم وأقانيم

التداولية! درس جديد وغزير، إلا أنه لا يمتلك حدودا واضحة... وتقع التداولية، كأكثر الدروس حيوية، في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية، إلا أنها غير مألوفة حاليا. ومع ذلك،فالتداولية محاولة للإجابة عن أسئلة كالتالي: ماذا نصنع حين نتكلم ؟ ماذا نقول بالضبط، حين نتكلم ؟ لماذا نطلب من جارنا حول المائدة أن يمدنا بكذا، بينما يظهر واضحا أن في إمكانه ذلك ؟ فمن يتكلم إذن وإلى من يتكلم ؟ من يتكلم ومع من يتكلم ؟ من يتكلم ولأجل من ؟ ماذا علينا أن نعلم حتى يرتفع الإبهام عن جملة أو أخرى؟ ماذا يعني الوعد؟ كيف يمكننا قول شيء آخر، غير ما كنا نريد قوله ؟ هل يمكن الركون إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللغة؟ أي مقياس يحدد قدرة الواقع الإنساني اللغوية؟ إننا نجد لذلك اعتبارات تداولية عند نمطين من المفكرين، وبالدرجة الأولى عند أولئك الذين يتشبثون بحقيقة الجمل، الهادفة فيما يتعلق بلغة كل يوم، وبالجمل التي نطلق عليها " اللغات الطبيعية "، وبعوائق حضور "الأنا " أو "الأنت"، وهو حضور لا يستوجب الكشف عنه وتحديد معناه. ونصادفهما على شاشة كل الأدوار، التي يلعبها سياق تبادل المقاصد في إنجاز المضمون الدال، ويمثل هؤلاء بدرجات متفاوتة المناطقة – الفلاسفة أمثال: فريج ، رسل، و بارهييل، وكارناب. ويتطرق جلهم إلى البعد التداولي، أي إلى الأخذ بعين الاعتبار دور المتكلمين والسياق كشيء يتطلب الإلمام به. ومن هنا، فإما أن على اللغة الشرعية للعلم أن تنحى، كما عند فريج وكارناب،وإما يتوجب امتصاصها عبر التنحية أو التعبئة لها كما عند روسل وكين، وإما أن علينا معالجتها أحيانا بجيل مصارع الجيدو كما عند مونتاغ وغوشيه. أما في الدرجة الثانية فتظهر التأملات القريبة من التداولية عند أولئك الذين يهتمون منذ أمد بعيد بآثار الخطاب على المتكلمين والمستمعين، من سوسيولوجيين ومعالجين نفسانيين، ومتخصصين في البلاغة،

وممارسي التواصل، ولساني تحليل الخطاب أمثال: بيريلمان وديكرو وبورديو وكيربرا وواتزلاويك... وهم أقرب، عامة من أحد مصادر التداولية. من ثم، تقول الحكمة التداولية لبيرس بأن الإنتاج الثلاثي للدلالة يتوجه نحو الفعل، وبأن الفكرة التي نكونها عن الأشياء هي بجملة الآثار التي نرتئي إمكانيتها، انطلاقا من الأشياء. كما يوجد في النهاية صنف من المنظرين، الذين يجمعون كليا بين دلالة وجملة وبين استعمالها، كما هو الأمر عند فيتجانشتاين وستراوسون، وقد جعلا من اللغة العادية حديقة النعيم، في تحليلاتهما المرهفة، كما نجد ذلك عند ا اوستن وسيرل. ونعثر كذلك عند من يرون في التداولية الأداة التقنية الملائمة لتعضيد فلسفة تعالي التواصل مثل أبيل وهابرماز، أو من يرون فيها علاقة حوارية مثل جاك. وتعد التداولية عند هؤلاء شيئا أساسيا ومركزيا. فكيف تعرف إذن هذه التداولية؟(29).

إن أقدم تعريف لها هو تعريف موريس سنة 1938، إذ أن: التداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات. وهذا تعريف واسع يتعدى المجال اللساني (إلى السيميائي)، والمجال الإنساني (إلى الحيواني والآلي). ونجد تعريفا لسانيا عند آن ماري دير، وفرا نسوا ريكاناتي كالتالي: التداولية هي "دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية". وتهتم من هنا، عند الأخيرين بالمعنى كالدلالية. وهي تهتم ببعض الأشكال اللسانية، التي لا يتحدد معناها إلا من خلال استعمالها. ويظهر تعريف إدماجي آخر تحت ريشة فرانسيس جاك إذ: "تتطرق التداولية إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في آن معا. وهكذا تدرك اللغة من خلال هذه التداولية، كمجموع تيشخيصي للعلامات التي يتحدد استعمالها من خلال قواعد موزعة لأنها تهم "مجموع شروط إمكانية الخطاب.

كيف ظهرت إذن وجهة النظر التداولية؟ لقد توزعت دراسة علامات اللغة خلال القرن العشرين بالطريقة التالية: - المقاربة الدلالية، وتعالج علاقة العلامات، والكلمات والجمل بالأشياء، وبحالات الأشياء. إنها دراسة مترابطة بالمعنى والمرجع والحقيقة.

- المقاربة النحوية، وتدرس علاقات العلامات فيما بينها، والكلمات في الجملة أو الجمل في مقاطع الجمل، بحثا عن إعطاء قواعد التعبيرات المكونة جيدا، وقواعد تحويل التعبيرات إلى تعبيرات أخرى. من ثم، يعد احترام هذه القواعد شرطا للأجزاء المتوالدة، وشرط احتفاظها بالمعنى، على أن تكون قابلة لامتلاك قيمة حقيقية (حقيقية أو خاطئة). ونجد بان المقاربتين، تكون أولاهما درسا دقيقا لا يستنفذ مشاكل المعنى ولا مشاكل الحقيقة.

- أما المقاربة الثالثة والضرورية فهي: التداولية، وتتدخل لدراسة علاقة العلامات بمستعملي هذه العلامات، والجمل بالمتكلمين. فما هي المفاهيم الأكثر أهمية للتداولية ؟

إنها بالضبط مفاهيم كانت حتى الآن غائبة عن فلسفة اللغة واللسانيات، والتي كانت مهملة عن عمد، لعزل مظاهر أخرى كنا نتمنى دراستها قبل ذلك. وهذه المفاهيم، هي:

1 – مفهوم الفعل، ويتنبه إلى أن اللغة لا تخدم فقط، ولا في البداية، ولا خاصة، تمثيل العالم، بل تخدم إنجاز أفعالالكلام هو أن

نفعل، وبمعنى واضح: وهو مثلا فعل في الآخرين. وبمعنى غير ظاهر، ولكنه واقعي: تدشين معنى، والقيام على كل حال ب "فعل كلام ". إذ يوجه مفهوم الفعل هذا نحو مفاهيم أكثر دقة، وأكثر شمولية للتفاعل والتسوية.

2 -مفهوم السياق، ونقصد به الوضعية الملموسة التي توضع وتنطق من خلالها مقاصد تخص المكان، والزمان، وهوية المتكلمين، الخ... وكل ما نحن في حاجة إليه، من أجل فهم وتقييم ما يقال. وهكذا ندرك مقدار أهمية السياق حين نحرم منه مثلا، وحين تنقل إلينا المقاصد عبر وسيط، وفي حالة معزولة عن السياق الذي يصبح مبهما عامة، ودون قيمة. وعلى عكس ذلك، فاللغة العلمية، واللغة القانونية، أجهدتا نفسيهما على الدوام في إيجاد "مقاصدها - التي هي عبارة عن نصوص مكتوبة في الغالب - لتمرير كل الأخبار السياقية الضرورية للفهم الجيد كما يعبر عنه.

3 - مفهوم الإنجاز، ونقصد بالإنجاز، طبقا للمعنى الأصلي للكلمة، إنجاز الفعل في السياق، إما بمحايثة لقدرات المتكلمين، أي معرفتهم وإلمامهم بالقواعد ؟ وإما بتوجب إدماج التمرس اللساني بمفهوم أكثر تفهما، كالقدرة التواصلية. ولإعطاء فكرة عن المظهر التجديدي، بل والجدالي للتداولية، نقول بأنها تطرح موضع تساؤل عددا من المبادئ التي يقوم عليها البحث السابق، وهي: - أسبقية الاستعمال الوصفي والتمثيلي للغة.

- أسبقية النظام والبنية على الاستعمال.
- أسبقية القدرة على الإنجاز.
- أسبقية اللغة على الكلام.

ونفهم عند هذا الحد، بأن التداولية، وهي تستدعي القرار الابستمولوجي القاضي بإبعاد الكلام من الحقل اللساني بحكم كونه ظاهرة فردية محضة، تخلف في ذلك وجهة النظر البنيوية كما تخلف نحو شومسكي الذي خيب الآمال التي علقت عليه. وعلى عكس ذلك،تعد التداولية استطالة لسانية أخرى للسانيات التلفظ التي دشنها بنفنيست،إذ أن التمييز الكبير لا يتم أبدا بين اللغة والكلام ولكن بين الملفوظ، الذي يقصد به ما يقال، والتلفظ، كفعل القول. وهكذا، يعد فعل القول فعلا لحضور المتكلم، ويعلم على هذا الفعل في اللغة: بتكوين صنف من العلامات المتحركة، وآلة شكلية للتلفظ، حيث تسمح اللغة لكل واحد بالإعلان عن نفسه كفاعل. فهل يكفي هذا ؟ سنرى ذلك في ما بعد. وليست التداولية درسا منكفئا على نفسه، فهي تصدر مفاهيمها في اتجاهات متعددة ولا تقوم فقط "بتفجير إطار المدارس اللسانية التقليدية" كما يشير إلى ذلك اللساني النحوي أوفربيك، بل تتدخل في قضايا كلاسيكية داخلية للفلسفة، فهي تلهم الفلاسفة كما أنها مطالبة بشدة، ودون شك، بتجديد نظرية الأدب. فهل تعد القضايا الفلسفية التي تلقي التداولية الضوء عليها ملحة وجديدة ؟ (30)

- يمكن للتيمة التداولية أن توضع في عمق المنطق، إذ يجد هذا المنطق من هنا، مصادره الإغريقية. وتثير التداولية من ثم، آمالا كبيرة، فأي شيء تدعيه إذن ؟ ألا يكفيها أن تكنس واجهة بابها ؟ إن كل من يلقي بنظرة خاطفة حول الحالة المنهجية لهذا الدرس يدرك شرعية القلق في كل ذلك. فبادئ ذي بدء، هل علينا أن نقول بالتداولية أو بالتداوليات ؟ هل علينا أن نقول عنها: درسا أو صراع دروس، مختلفة ؟ فالتداولية كبحث في قمة ازدهاره، لم يتحدّد بعد في الحقيقة. ولم يتم بعد الاتفاق بين الباحثين،

فيهـــا يخـــص تحديـــد افتراضـــاتها أو اصطلاحاتها. ونكاد نرى جيدا، على العكس من ذلك، إلى أي حد تكون التداولية مفتـــرق طرق غنية لتداخل - اختصاصات اللسانيين والمناطقـــة والســـيميائيين والفلاســـفة والسيكولوجيين والسوســـيولوجيين. فنظـــام التقاطعات هو نظام للالتقاء ات والافتراقات.

تعني كلمـــة التداوليـــة عنـــد بعضهـــم "البراكسيس"، إذ علـــى التداولية أن تعـــين مهمتها في إدماج الســـلوك اللغـــوي داخـــل نظرية الفعل. ويـــدركها الـــبعض الآخـــر كمهتمة أساسا بالتواصل، بل وكـــل أنـــواع التفاعل بين الأعضاء الحية. بينما عليها عند البعض الآخر أن تعالج استعمال العلامـــات أساسا، وهذا هو منظور أحـــد المؤسســـين، ويدعى موريز. أما الفريق الأخيـــر فيعـــد التداولية علم الاســـتعمال اللســـاني ضـــمن السياق، أو بتوسع أكثـــر، هـــي اســـتعمال العلامات ضمن السياق. وتدفع أهمية هـــذا المفهوم الأخير بماكس بنيك إلى إعادة تسمية التداولية في نظـــره: إذ عليهـــا أن تســـمى "السياقية " !

ففي اتجاه بيرس - موريس - كارنـــاب وموريس - سيبوك وا تجاه ميد - مـــوريس وميد - باتيسون، تظهـــر التداوليـــة كأحـــد مكونات السيميائية، مكتسحة مظهرا تجريبيا وطبيعيا، أساسا. وعلى العكس مـــن ذلـــك، فالتداولية تدخل في عمر التقعيد، انطلاقا من بارهييل،أما أن تكون تداولية منطقية وشكلية فقد أثار هذا جدلا. وليس هذا كـــل شـــيء، فالتداولية تستقبل ميراث لسانيات التلفظ، كما أن وراءها أخيرا مجموع مكتسبات الحركـــة التحليلية في الفلسفة، وبطريقة مباشرة اكثر، واكثر ظهورا تحليل اللغة العادية.

لقد تولـــدت التداوليـــة ونمـــت عبـــر اختلافات وتوحيـــدات متلاحقـــة، وليســـت وحدتها اليوم مضمونة، لتواجد كثيـــر مـــن الطرق المتسابقة في عراك بناء. (31)

يشمل امتداد مجال التداولية ومشـــاغلها، دراسة المفاهيم والأقانيم الأساســـية التاليـــة: حكم الحديث، والافتراض المسبق، والتفاعل والحوار

1 - حكم الحديث لغـــرايس: لأن كـــان "أوستين "، و " سورل " ، قد شحذا مفهـــوم الاصطلاح، الذي يحدد ويكفل القوة الإنشائية لفعل الكلام، فإن " غـــرايس " قـــد اقتـــرح مفهوما أعم، يمكن أن يشتغل بمعـــزل عـــن فعل الكلام، كما يمكنه أن ينظم التواصل أي نوع من السلوك العقلاني للفرد، كما يؤسس مبدأ التعاون داخل التبادل التعـــاوني حـــول مقاصد المشاركين، وهذه المقاصد ليست في الواقع صريحة بين أطراف التبادل، والحال أنها عبارة عن عناصر خفية، تعتمد في شكل اتفاق ضمني من قبل المتخـــاطبين، الـــذين يسهرون على مجرى التواصـــل الحســـن، بموجب لعبة ذكية من الاستنتاجات.

2 - مفهوم الافتراض المسبق: عند كل عملية من عمليات التبليغ، ينطلق الأطـــراف المتخاطبون من معطيات أساســـية وأقـــانيم معترف بها ومعروفة. وهـــذه الافتراضـــات المسبقة، لا يصرح بها المتكلمـــون، وهـــي تشكل خلفية التبليغ الضرورية لإنجاح العملية (التبليغية). وهي محتواة في القول؛ ســـواء تلفظ بهذا القول إثباتا أو نفيا. وهكذا لو قمنا باختيار قول ما، ويدعى هذا الاختبار اختبار النفي، فإن الافتراض المسبق يظل صالحا:

- أغلق النافذة
- لا تغلق النافذة

يتمثل الافتراض المسبق هاهنا في كون النافذة مفتوحة.

3 – مبدأ التفاعل: لئن ركز دعاة نظرية أفعلا الكلام أبحاثهم حول شروط إنجاز هذه الأفعال، وتحليلها وتصنيفها، فقد تبين بعد ذلك أنه من الضروري توسيع مجالها، بحيث تشمل التفاعل والحوار. وراء الصبغة الفلسفية للتفاعل، يجب في إطار التداولية الاحتفال بالعوامل اللسانية قبل كل شيء. فعندما يتفاعل شخصان، فإنهما يقيمان بينهما علاقات ذاتية ويتبادلان المعلومات. ويجري التبليغ أو التواصل في ذات الوقت على مستويين، أو لنقل إنه يكتسي وجهين اثنين: الوجه العلائقي، الذي يبرز من خلال النبرة والحركة والإيماءة. ووجه المحتوى، الذي يتعلق بالمعلومات الفكرية والمعرفة المجردة.

ويتعلق الأمر في الحالة الأولى بالتبليغ القياسي، في حين يتعلق الأمر في الحالة الثانية بالتبليغ المدعو " الاطرادي ".

إن هذه الاعتبارات العامة حول مبدأ التفاعل، يجعل من مظهره العيني، الذي هو الحوار مكون التبليغ الأساسي.

4 – البنية الحوارية: لقد أخذت إشكالية الحوار تستثير اهتمام الدارسين منذ ثلاثين سنة، وخناك عدة مدارس ذوات توجهات متعددة تعنى بهذه القضية؛ فعلى سبيل المثال:

- النزعة الانتوميتودولوجية: تلح على تحليل الحديث، وكذا الاستراتيجيات التي يعتمدها المتكلمون.

- الاتنوغرافيون: فإنهم يهتمون بمفهوم " الملكة التبليغية ".

- النزعة اللسانية والاجتماعية؛ فإنها تقوم بتحليل الأقوال في مختلف مقامات التبليغ، بالاعتماد على الوظائف اللغوية المحصورة من قبل " بوهلر " و "جاكبسون". وأخيرا فإن علم الاجتماع، يشارك هو الآخر بنصيب لا يستهان به، وذلك من خلال أعمال " غوفمان "حول التفاعل، الذي يحصل وجها لوجه، وذلك في الحالات التي يكون هم المتفاعلين (المتخاطبين) فيها، هو الحفاظ على " سمعة " المخاطب.

وإنه من الأهمية بمكان في كل بحث تداولي الاحتفال بالحوار، بوصفه بنية كبرى والفعل اللغوي بوصفه بنية صغرى. (32)

ولما كانت هناك عدة توجهات للسانيات التداولية، فإنه لم يهتد بعد إلى صيغة موحدة. وقد اقترحت تحديدات:

استشرف " شيلين – لانج " (1979) ثلاثة توجهات أساسية. إن اللسانيات التداولية هي في الوقت نفسه؛ علم استخدام الأدلة، ولسانيات الحوار ونظرية الأفعال اللغوية. أما "موريس "، فإنه يرى بأن اللسانيات التداولية، هي العلم الذي يعالج العلاقة بين الأدلة ومؤوليها. في حين يرى "ريكاناتي"، و" ديلر "؛ بأنها تخصص يدرس استخدام اللغة داخل الخطاب والسمات المميزة لها، التي تؤسس وجهته الخطابية في صلب اللغة. وأخيرا فإن " ف. جاك "، يعتبرها تخصصا يتناول اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتبليغية واجتماعية في الوقت نفسه. (33) ونظرا لعلاقاتها بالتخصصات الأخرى، فإنها تحتوي على أوجه لسانية واجتماعية ونفسية. ولما كانتا لا تستبعد " لسانيات النظام "، فإنها تدرج علم التراكيب والدلالة. وإذا نحن نظرنا إليها من هذه الزاوية، فإننا نجدها تستدعي إعادة تحديد اللغة: ليس القول ذا محتوى فحسب بل أنه ذو مقصد. وفضلا عن هذا فهو أداة اتصال بين أطراف التبليغ، كما أن القول فعل داخل مجرى النشاط، وكل فعل يغير حالة العلاقات القائمة بين أطراف الحديث والموجودة من قبل، ويأتي بشروط نشاطات مقبلة.

البراغماتية..لغة عملية وفكر مرن

في كتابه "نتـائج البراغماتيـة" يفتـتح روزتي مجموع هذه المقالات بدراسة ممتازة عنوانها "البراغماتية والفلسفة" حيث يعرض فيها جملـة الفروقـات والاختلافـات بـين التيارات الفكريـة (الأفلاطونيـة ونقيضـها الوضعية) ليتجاوزها ببراغماتية جديدة تعطي الأولوية والصـدارة للعلاقـات والكلمـات كمعاجم تعبر عن تجارب فريدة وممارسات مفتوحة وتواصلية.

في براغماتية رورتي تصـبح الحقيقـة نوعا ما "اسمية" أي الاسم الذي يعبـر عـن مسقيات هي مجرد علاقات أو موافقـات أو تعاقدات تتقاسم كلها ما يمكـن اعتبـاره أو إثباته كحقائق. (34)

البراغماتية الجديدة عند رورتـي هـي امتداد للبراغماتية الكلاسيكية والمتمثلة في نماذج بيرس وديوي وجيمس، مضافا إليهـا عناصر مـا بعـد حداثيـة فـي التفكيك والهيرمينوطيقا. يقول رورتي عن نفسه أنه أقرب إلى ديوي وجيمس منه إلـى بيـرس. فهذا الأخير اشتهر بتنظير فلسفي بارع فـي نظرية العلامات (السيميولوجيا) لكنـه ظـل أسير التصور الكانطي بالبحث عن سياق لا تاريخي يضم كل شـيء ويصـبح القبلـي الضروري والمتعالي لكل تجربة أو فكرة أو مشروع..

أما ديوي وجيمس فقد ناضلا ضد كـل الأشكال النظرية للتأسيس الفلسفي، وانصب اهتمامهما على الفلسـفة العمليـة، كعلاقـة تواصلية بالواقع ينتفي معها الطابع الماهوي والمتعالي. وهو مـا يميـز بـه رورتـي البراغماتية على أنها فلسـفة "لا ماهويـة"، لأنها ترفض التمييز بين الطبيعة الجوانيـة للشيء وطابعه العرضي والعلائقـي، بينمـا تسلم الماهوية بالحقيقة الثابتة للشيء، تـرى البراغماتية أن الكل رهين التحول والتبـدل: الشيء والسياق وموضوع القصد؟ عـوض البحث عن الحقائق الكامنة أو الأزلية للشيء، فإن الاهتمام ينصب الآن علـى المعتقـدات والنزوعات التي تتيح للإنسان حصاد رغباته وقطف ثمار ما يراه صالحا لوجوده وسياقه. الحقيقة عند البراغماتي تصبح لغـة عمليـة وليس صورة نظرية، فهي فعل تواصلي يدب على سطوح العلاقات والآفاق وليس تـأملا نظريا يغوص في خبايا الأعماق. إذن ثمّـة إزاحة إستراتيجية يمارسها البراغماتي فـي اختراق الماهوية ومجاوزة التمثل. فهو ينتقل من القضايا المنطقية رهينة الصحة أو الخطأ تبعاً للمطابقة أو عدم المطابقـة مـع عـالم خارجي إلى لغات ومواضعات تحدد ما يمكن اعتباره نتاج المنفعة والملاءمة. (35)

بناء على هذا التصور العلائقي وغيـر الماهوي للحقيقة، يردم البراغماتي الفجـوة الكائنة بين العقل والرغبة أو العقل والإرادة. فلا ينفك العقل عن حيزه العملـي والإرادي وهو ليس مجرد مصنع في فبركة الأفكـار والتصورات، بل يتبدى مفهومه في مسـاحة التواصل والتداول أو الأمل والعمل. وهـذا التصور اللاماهوي للعقل والحقيقـة، يفـتح للبراغماتي آفاق البحث والتنقيب أو القـراءة والاستقراء تطال كل المعـارف والنمـاذج والبرامج. فلا يبحث البراغماتي عن طبيعة الأشياء ليسقط عليهـا منـاهج صـارمة أو يقرؤها وفق آليات تقنية ليكشف عن حقيقـة هذه الأشياء وتطابقها مع الفكـر والواقـع، وإنما يقاربها كعملات تكمن حقيقتهـا فـي جودتها أو منفعتها وتتجلـى فاعليتهـا فـي التبادل والتداول. فلا يوجد منهج بإمكانه أن يدل على الحقيقة وفي أي وضعية أو حسب أي معيار يمكن الاقتراب منهـا أو القـبض عليها(؛). فقط لأن الحقيقة ليست شيئا نقبض عليه أو نسعى لبلوغه أو نستحضـره فـي

الحاضر أو نحتذي به أو نتماهى معه، بل هي ما نبتكره من وقائع وما نصيغه من رغبات ننتجه كإرادات وما نجابهه كأحداث وما نتواصل به ككائنات وما نعتبره، قبل كل شيء، نافعا وذا جودة يتيح إقامة علاقات حيوية ومتعددة ومتجددة بالواقع وبالذات. فلا يجدي البحث عن الحقيقة كتطابق مع واقع خارجي أو مع الذات على سبيل الصدق والكذب أو الصحة والخطأ، وإنما بناء الحقائق وصناعة الوقائع كممارسة ناجعة تتيح للإنسان بأن يعقد علاقات مثمرة مع محيطه ومع ذاته. ويرى رورتي أن فلسفة ما بعد الحداثة انفتحت اليوم على الحوار والتواصل بعدما أخفق العقل الماهوي أو الحقيقة المتعالية في بناء علاقات بشرية مرنة ومفتوحة. لكنه يقصي من المبحث المابعد حداثي والبراغماتي كل إرادة تؤول إلى تصنيم فكرة أو تأسيس قاعدة أو تأصيل مبدأ. براغماتية رورتي، فضلا عن كونها ضد التصور الماهوي والتمثلي والتطابقي،فهي ضد كل فكرة تسعى للتأسيس أو التأصيل. هناك فقط مساحة الحوار اللانهائي الذي يفتح آفاق التواصل والتغيير أو أساليب الرؤية والتعبير ولا يشكل مبدءا ساميا أو معيارا متعاليا. فقط المحايثة والتناهي في التواصل والتبادل. (36)

التداولية والخطاب الحجاجي

هكذا ينتمي القول أو النص الحجاجي إلى مجال التداوليات، إلا أن مجال التداوليات هو مجال واسع من جهة، ومتشعب من جهة ثانية. وبالتالي يجوز القول بوجود تداولية البلاغيين وتداولية اللسانيين وتداولية المناطقة والفلاسفة، إلخ. هكذا، تذهب إحدى الباحثات إلى القول:" فالتداولية كبحث في قمة ازدهاره، لم يتحدد بعد في الحقيقة. ولم يتم بعد الاتفاق بين الباحثين فيما يخص تحديد افتراضاتها أو اصطلاحاتها". وبغض النظر عن تداخل الاختصاصات المقاربة للتداولية، فإن هذه الأخيرة تحاول الإجابة عن أسئلة مهمة مثل: – من يتكلم ؟ وإلى من يتكلم ؟ – ماذا نقول بالضبط حين نتكلم ؟ – ما هو مصدر التشويش والإيضاح ؟ –كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟ وتستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة استحضار مقاصد التكلم وأفعال اللغة وبعدها التداولي والسياق، إلخ. وبصرف النظر هل التداولية هي قاعدة اللسانيات أم العكس، فإن الأسئلة المطروحة سابقا تنطبق على كل أنواع الخطاب والتكلم، بما فيها الخطاب الحجاجي. إن هذا الأخير ينطوي على البعد التداولي على عدة مستويات. فعلى مستوى أفعال اللغة المتداولة في الحجاج هناك الأفعال "العرضية" والتي تستعمل – حسب أو ستين "لعرض مفاهيم، وبسط موضوع، وتوضيح استعمال كلمات وضبط مراجع. مثال ذلك: أكد، وأنكر، وأجاب، واعترض، وهب، ومثل، وفسر، ونقل أقوالا ". وعلى مستوى السياق هناك أدوات وتعابير وصيغ تضفي السمة الحجاجية على تخاطب ما، مما يجعل الحجاج يكون ضمنيا أو صريحا. هكذا، "نجد تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما بباقي الخطاب وبكل السياق المحيط. من هنا نعثر على "أجيب " واستنبط " ! أستخلص " وأعترض "... وتأتي هذه التعابير لتربط القول بالأقوال السابقة وأحيانا بالأقوال اللاحقة... ". لكن هناك مستوى آخر يتجلى فيه البعد التداولي للخطاب الحجاجي،يتمثل في المستوى الحواري أو التحاوري سواء كانت ذوات هذا التحاور مضمرة أو متعددة الأصوات والأمارات. وبهذا الصدد تقول فرانسواز أرمينكو ما يلي: "تعد الحوارية مكونا لكل كلام، وتعرف كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين توجدان في علاقة حالية. ويقدم

المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية: "كل تلفظ يوضع في مجتمع معين، لابد أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة وثنائية العرض، على حد تعبير فرانسيس جاك. ومن هذا المنطلق، فإن الظاهرة الحوارية تعتبر صميمية في كل خطاب على الإطلاق. إلا أن الاتجاه الحجاجي الذي طبع هذه الظاهرة يبرز بوضوح أكثر على صعيد التواصل الفكري، وهذا ما اتضح مع التداولية المتعالية لدى كارل أوتو بل، والتداولية العالمية لدى يورغن هابرماس (37).

إن أساس الحجاج، إذن،في منظور بعض الاتجاهات التداولية هو الحوارية، وما تتطلبه من عمليات حجاجية تتنوع وتتباين تقنيا بتنوع وتباين أنماط التحاور ومراتب الحوارية. وقد شكل هذا الأساس دافعا دفع بعض الباحثين إلى إجراء تصنيفات ضمن الفعل الحواري تحت مبرر مراعاة الشروط السوسيو – لسانية لكل صنف ولبعده التداولي الخاص. وقد ذهب الأستاذ طه عبد الرحمن إلى الاعتقاد بأن: ("الحوارية تنقسم إلى "الحوار" !المحاورة" والتحاور"، وكل منها يخضع لمنهج حجاجي استدلالي وآلية خطابية وبنية معرفية وشواهد نصية".

غير أن مثل هذا التصنيف للفعل الحواري – الحجاجي، وما يترتب عليه من تقسيمات منهجية، قد يسقطنا في نزعة تفاضلية وتعسفية، أو موجهة بخلفيات أخلاقية عابرة. والحقيقة، إن الحوارية وحجاجها هي ذاتها من نتائج "العملية التواصلية"، ومن ثم فمن الصعب جدا حصر كل اتجاهات المناقشة والتخاطب الحجاجي،حتى ولو حاولنا أن نضع لذلك قواعد أو مبادئ " أو مسلمات كتلك التي سماها "كرايس " بمبادئ المناقشة القائمة على "التعاون"). وهذه المبادئ أو الحكم هي أربعة وتتلخص فيما يلي:

1- **مبدأ الكم:** اشتمال مساهمة المناقش على كمية من المعلومات المطلوبة لا زيادة فيها ولا نقصان.

2- **مبدأ الكيف:** المساهمة في النقاش تكون حقيقية لا تؤكد ما يعتقد صاحبها أنه خطأ. ولا تؤكد ما هو في حاجة إلى حجج.

3- **مبدأ العلاقة:** التكلم في صميم الموضوع، وعند الضرورة.

4- **مبدأ الطريقة:** الوضوح في الكلام، وتجنب الالتباس في الحديث، وكذا تجنب الكلام الغامض، مع توخي الاختصار والمنهجية.

وهذه المبادئ لا يمكن اعتبارها تداولية أو حجاجية محضة، لأنها تعتبر عديمة المعنى خارج نطاق النشاط الخطابي باعتباره نشاطا عقليا، وهذا النشاط بدوره ليس معزولا عن مضمونه السوسيو – أخلاقي والتواضعي (العرفي). والدليل على ذلك، أن كل مناقشة أو تفكير حجاجي أو غير حجاجي هو تفكير مع الآخر وتواصل معه. (38)

التداولية وعلاقاتها بالعلوم الإنسانية والفنون الجميلة

تشهد التداولية، التي هي آخر منهج نقدي في تحليل خطاب ما بعد الحداثة، تمخض عن اللسانيات توسعا على جميع الأصعدة، فهي مسخرة لوصف ظواهر التناسق النصي، كما يتم تسخير أحد مكوناتها لإدماجه في التحليل النصي، وذلك على نحو من السرعة. ولا شك أن التداولية ستغزو المجالات السيميائية الأخرى: وأنه بإمكاننا أن نستشف في كل إمارة دالة على كون سيميائيات

السينما وسيميائيات المسرح، حيث أضحت تعنى الآن بالتدابير التي يسخرها القول والحوار، والضامنة لموضعة المتفرج أكثر من اعتنائها بالتحليل الداخلي للمحتويات الفيلمية والمسرحية.

وهذه الطفرة العجيبة من شأنها أن تجعل التداولية تنفتح على إشكالات التخصصات الأخرى المجاورة؛ كعلم النفس وعلم الاجتماع.

لكن الظاهر أن التداولية، قد أحدثت الأثر الأكبر في صناعة التعليم؛ سواء تعلق الأمر بتعليم اللغة الأم أم اللغات الأجنبية. إن صناعة التعليم للجيل الثالث بعد قطيعتها مع المناهج، التي لم تؤت ثمارها قد أخذت، تعنى بالمتعلم ومقام التبليغ. هناك شعار واحد يشغل أهل هذا الاختصاص: الملكة والتبليغ؛ أي تزويد المتعلم أو المتعلمين بالأدوات التي تمكنهم من التحرك بواسطة الكلام تحركا، يلائم المقام والمقاصد المراد تحقيقها. إن الأمر لم يعد يتعلق بتلقين بنية نحوية معينة، بل إنه يتعلق بتوفير الوسائل اللسانية، التي تسمح للمتعلم بإجراء اختيار بين مختلف الأقوال وذلك بحسب المقام. فأن يعرب المرء باعترافه بالجميل لطرف ما، معناه إجراء فرز داخل سلسلة من التأديات والانتباه إلى ردود فعل الطرف المقابل. بالإضافة إلى هذا، لا بد من وضع هذه الأقوال في إطار تقابلي، حتى يتمكن المتكلم من متابعة جريان التبادل في مختلف أطواره.

خاتمة:

لقد ولدت تداولية تحت علامة التعددية، دون هوادة، على الرغم من محاولات – بل وأقول على الرغم من وعود النجاح – التوحيد. فهي تتابع سباقا جمعيا. وسيكون من الخطأ – المحض – تبرير الخطوات المتغيرة الأشكال للبحث التداولي، واستبعاد الدقة في فلسفة اللغة. ومن الخطأ التماثلي المقابلة الضيقة للتداولية بأحد أجزائها، سواء كان ذلك مع تداولية الدرجة الأولى – دراسة الرموز الإشارية – لأنها الأكثر ضمانة في دقتها والأكثر تواضعا في ادعائها في الآن نفسه. أو سواء كان ذلك مع نظرية أفعال اللغة، لأننا هنا نمس فقط استعمال الفعل عامة. وتعد رهانات التداولية مشوقة جدا، إلا أن القرارات المنهجية لا تقل خطورة. وتتخلل الحقل الإشكالي للتداولية توترات لا تنكر من خلال الملاحقات المغرية والتناقضات المسعفة. فتارة نكون حساسين تجاه إلحاح أسبقية المظهر الشكلي، وتارة تصادف دعوة إلى الأرض التجريبية سواء الى جانب التواصل الملموس، أم الى جانب اللغة ذاتها. لقد استهدف الفلاسفة بمحض إرادتهم تعاليا، أصبح كنزا ثمينا، هو ما أمكن للتداولية أن تهبه إلينا، إلا إذا أخذت في البحث من خلال العلامات اللسانية المختلفة عن أثر وعن صدى المقاصد التخاطبية.. إنها تداوليات متعددة إذن ؟. فهل علينا الاعتراف بذلك ؟

يتشبث بعض الفلاسفة- المناطقة، بلا انقطاع بوجهة النظر التوسعية، ووجهة النظر الأنتروبولوجية أو المتعالية في الآن ذاته. كما توجد مقاربة اللسانيين، الأكثر دقة الذين يكثرون من الاحتياطات، في خوف من انتهاكات بديهيات التلازم من هذا العبور الى تحليل "الوحدات الكبرى" ومن هذه العودة الى الملموس بعد التجريدات التأسيسية. إذ أن ملاحقة العالمي خارج اللغات الخاصة، يعد بالنسبة لهم سرابا. كما توجد تداولية البلاغيين – الجدد الذين يتلاعبون بالحكم التخاطبية، ويلاحقون غناها وتنوعاتها

الصغرى بطرق نافذة، والتي تستغل لخدمة الإقناع. وتوجد، في الطرف الأخير، تداولية أصحاب السيكو – سوسيولوجية والسيكو – علاجية الذين يبتهجون بصدور الفعل عن إلهامات اللغة، لا لكي يعبر بل ليفعل، و"ليعمل" كسلطة ورغبة بدل التشيع إلى حقيقة عارية وحزينة. وكما هو الأمر في الرسم، فإننا نجد البعض أصحاب الشكل، والتشكيل، والحقيقة، والتكعيب. وآخرين أصحاب ألوان، وانفعال، وزخرفات..

إنها إذن تداوليات عديدة ؟ ولماذا لا تكون كذلك ؟ انه تعداد، دون مراعاة لروح النظرية التي توجد دائما ما دامت التداولية تمارس سلطة إدماجية، قبل أن تكتسب وحدتها الداخلية، وهي تلم بالعنصر الشكلي للمعرفة وللاعتقاد، كما توضح الاستراتيجيات القبلية التي توجه كل مجادلة وكل نقاش وكل حوار، يكشف فيه، بحسب جاك عن البحث المدبر لأسس المعرفة، إذ ينتظم من خلالها التطبيقي والنظري، لأن الخطوات نحو الحقيقة، ترتبط بحركة التواصل المباشر نحو المعنى.

إن التداولية المنبثقة من التفكير الفلسفي في اللغة، سرعان ما تجاوزت إطارها الأول، كما عملت على صقل أدوات تحليلها. وبنظرتها للإنسان من حيث بعده الأنثروبولوجي، وبوصفه كائنا مزودا بالإرادة والقدرة، وقد فتحت آفاقا واسعة في ميادين أخرى عديدة، وذلك بفضل المعرفة المتراكمة، وكذا التجربة ضمن التفاعل الدائم بواسطة اللغة. ولا أدل على ذلك من أن أهم توجهاتها، أصبحت تسخر في الاقتصاد من أجل إدماج الفرد في المؤسسة، والذي أصبح الضمانة الأساسية للمردود الأكبر.

الهوامش :

1 – عبد الله إبراهيم: التلقي والسياقات الثقافية، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية، سلسلة كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة – 1996، ص: 6

2- Dilthey: Le Monde De L'esprit , 1.Paris , 1967 , P: 25,30.

3- ايزر: وضعية التأويل، ترجمة حفو نزهة وبوحسن أحمد، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، عدد 6 – 1992، ص: 76 .

4 – عبد الله إبراهيم: التلقي والسياقات الثقافية، ص: 8 ، 9 .

5 – امبرتو ايكو: اسم الوردة، آليات الكتابة، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، مجلة نزوى، سلطنة عمان، عدد 14 – 1998، ص: 64 .

6- فان ديك: النص بنياته ووظائفه، ترجمة محمد العمري – ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين – إلرود ايش وآخرون، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق – 1996، ص: 78 .

7 – عبده يونس عبود: هجرة النصوص، دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق – 1995، ص: 219، 252 .

8- ريفاتير: معايير تحليل الأسلوب، ترجمة حميد الحميداني، دار سال المغرب – 1993، ص: 35 .

9 – عبده يونس عبده: الأدب المقارن واتجاهاته النقدية الحديثة، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، المجلد الثامن والعشرون، يوليو سبتمبر – 1999، ص: 294، 295.

10 – بشرى موسى صالح: نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي – 2001،ص: 51، 54 .

11 – سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية، الدار البيضاء المغرب – 1985، ص: 74.

12 – حسن ناظم: مفاهيم الشعرية – دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت – 1994، ص: 15، 16 .

13- إيث كوزيل – عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور – بغداد 1985، ص: 158، 159.

14 – غزة أغا ملك: الأسلوبية من خلال اللسانيات، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد38، آذار 1986، ص: 91 .

15 – هانز ياوس: جمالية التلقي والتواصل الأدبي – مدرسة كونستانس الألمانية – ترجمة سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 38، آذار – 1989، ص: 107 .

16 – تزفان تودوروف: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، المغرب – 1987، ص: 80 .

17 – تزفان تودوروف: مفهوم الأدب، ترجمة منذر العياشي، النادي الأدبي الثقافي بجدة – 1990، ص: 5، 9 .

18 – تزفيتان تودوروف: مقولات السرد الأدبي، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، عدد 98 –1988، ص: 30، 54 .

19 – عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، الدار التونسية للكتاب، تونس – 1982، ص: 32 .

20 – كمال أبوديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت – 1987، ص: 22 .

21 –المرجع السابق، ص: 22 .

22 –المرجع السابق ، ص: 16 .

23 –عثماني الميلود: شعرية تودوروف، عيون المقالات، الدار البيضاء –1990، ص: 5، 6.

24 – المرجع السابق، ص: 64، 65

25 – حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، مرجع سابق، ص: 7، 9

26 _ عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل: قراءة في شعر أدونيس، افريقيا الشرق – 1989، ص: 7

27 – المرجع السابق، ص: 8، 10

28 – سعيد علوش: المقاربة التداولية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، عدد 41، تشرين الأول – 1986، ص: 61

29 – المرجع السابق، ص: 62

30 – المرجع السابق، 63

31 – محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت – 2002، ص: 170

32 – الجيلالي دلاش: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر – 1992، ص: 33، 38 .

33 – سعيد علوش: المقاربة التداولية، ص: 64 .

34 – محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، ص: 162 .

35 – المرجع السابق، ص: 164.

36 – المرجع السابق، ص: 168 .

37 – حبيب أعراب: الحجاج الاستدلالي الحجاجي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد 30 يوليو. سبتمبر – 2001، ص: 102 .

38 – المرجع السابق، ص: 103.

حفيظ ملواني[*]

أبعاد القراءة من الظاهرة إلى النظرية

يتناول هذا المقال مفهوم القراءة الإبستيمولوجي الذي يتعدى مجرد الفهم العادي والكشف السطحي للمعاني، إلى الفهم النقدي حيث تتلاحم تجربتان: تجربة المبدع الفاعل وتجربة المتلقي المنفعل. وذلك من خلال الوقوف على مختلف النظريات النقدية التي أسست صرح القراءة الهادفة التأويلية، التي تجعل من القارئ صنيعا للمعنى لا مجرد مكتشف له ويصبح معها العمل الأدبي "ليس نصا فحسب ولا قارئا فقط بل هو تركيب أو التحام بين الاثنين."

من الممكن فهم ظاهرة القراءة على قدر بساطتها في كونها سلوكا بصريا يتولد عنه تحويل المكتوب إلى منطوق غير أن استفحالها النظري يؤهلها لان يغذيها النقد لتصير خطواتها مضبوطة منهجيا وإجرائيا يتوخى منه الوصول إلى معنى أو بالأحرى البحث عن المقصدية استجابة لمقتضيات الدراسة والعناية.

فمن جدوى القراءة أن تتوصل إلى المعنى؛ حتى وان لم يكن في قيد الاستحالة من حيث المبدأ فيتعذر أن يكون في متناول أي قارئ؛ وهذا ما يجعل فعالية القراءة بتجاوزها حدود التلقي السلبي إلى مصف التأويل وهو أرقى درجات التفسير علميا.

1. إشكالية المفهوم:

منطلق هذه الإشكالية حينما تحاول كل وجهة نظر تحديد مفهوم لنشاط القراءة بشيء من التدبر والتعليل فيحدث الالتباس على قدر تعدد الرؤى وتشابكها.

قد تفيد في معناها بتحويل الدال إلى مدلول (1)، وقد ينظر إلى كونها التفكير في موضوع لم يخضع إلى التجريب من قبل (2) وعمليا تستدعي **"الربط المتعمد بين الجمل بهدف الكشف عن العلاقات التي لا تكتسب معانيها الحقيقية إلا من خلال التفاعل بينها وهكذا التفاعل بدوره هو الذي يبرز خصوصية النص "** .(3).

في إطار سياسة ثقافية موضوعة لترقية الإنسان حقًّا.

(*) أستاذ بجامعة البليدة.

من هذه الاعتبارات يمكن أن نحاصر القراءة من زاويتين: فهناك الفهم العادي لها من موضع الآلية والفهم الاصطلاحي النقدي الذي يتمحور حول فعل يتخذ منهجية تغذيها فلسفة باطنية يحتكم إليها قارئ نوعي؛ ومن ثمة فهي ملازمة لنشاط فكري.لا نتصور استيعاب مدلول القراءة دون استحضار التلقي بصرف النظر عن المعطيات النظرية التي تتخذ من هذا السبيل موضوعا ونقاشا فهو سلوك إنساني اتصالي فعلا وعملا قصد اكتساب معرفة ما في وجود الوسيلة والهدف(4) فإذا وصفناه فنجد التلقي السلبي حيث فشل القارئ في مسعاه؛ بفعل عجزه عن تحقيق أية نتيجة تذكر أثناء ممارسته هذا الفعل؛ أما إيجابيته عندما يسفر فعل التلقي عن تكوين موقف أو رأي فيما جرى استقباله، وقد يفهم من موضع آخر انه استجابة لوقع النص من طبيعة انفعالية أو عقلية (5) قد يسمح هذا المسار التجاوبي بتمثل تجربة المتلقي عبر المقروء بفضل نقطة المحاورة والمساءلة بين تجربة المبدع الفاعل وتجربة المتلقي المنفعل وتكون نتيجتها ثمرة التحام تجربتين **"في ناتج جديد هي المعرفة التي يثيرها فينا العمل وهذه المعرفة ليست كامنة في العمل نفسه أو في تجربتنا وحدها ولكنها مركب جديد ناتج عن التفاعل بين تجربتنا والحقيقة التي يجسدها العمل؛ هذه المعرفة لم تكن ممكنة لولا تجسد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل وهو الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة** "(6) ولذلك فالتلقي مبدئيا هو عمل يعقد حبل الوصال بين طرفين دون وجود أبعاد أخرى إلا بتدخل مسار أو مستوى آخر وهو التأويل الذي يطابق التفسير معجميا فقولك **"أوّل يؤوّل تأويلا:**

1 . الكلام فسره ووضح ما هو غامض منه.

2. الموقف أو العمل فسره ورده إلى الغاية المرجوة منه.

3. الرؤيا حاول أن يفسرها (7) ".

وحسب طروحات الناقد **نصر حامد أبو زيد** مبدأ التمايز بين التفسير والتأويل هو الاحتكام إلى مناهج وقواعد وأطر معرفية حددتها فئات المفسرين المشتغلين بعلم اللاهوت ، بحيث تصير هذه المعايير سبيل توليد التأويل أما الخروج عنها فهو ضرب من التفسير، وهذا يفضي إلى كون التأويل أرقى علميا من التفسير(8) الذي يبقى عبارة عن وجهة نظر مجردة من أي بعد تنظيري أو قاعدة معرفية يعتد بها ولعل الغرض من ذلك في أن يكون التأويل بمرجعية التنظير كوسيط لضبط نزوع الذات وتحقيق الفهم الصحيح للمقروء.

2- مظاهر عناية النقد بظاهرة القراءة:

ما أفرزته فلسفة المحاكاة ضمن الفكر اليوناني القديم؛ في كون الأدب وسيلة تأثير على المتلقي، ولذلك فالعناية متوجهة إلى تبين وظيفة الأدب فأفلاطون فضل الملحمة عن التراجيديا باعتبارها تولد اثر الإعجاب بأبطالها مقارنة بالتراجيديا التي تجعل متلقيها تحت وطأة الخوف والشفقة علامة ضعفه وخذلانه أمام حدة المشاعر على عكس أرسطو الذي وجد فيها مصدر القوة والطمأنينة بفعل عملية التطهير. (9)

هذا الطرح ليس بالعلن الذي يفضي إلى الاعتبار لظاهرة القراءة وإنما وضع القارئ هو وضع المتلقي ومن ثمة يكون الاهتمام من هذا السبيل كما أن المدرسة الرومانسية هي الأخرى جعلت على عاتقها معطى الذات الإنسانية، وكان خيارها في تعزيز فكرة أن الأدب مثير يولد انفعال مستقبله وعلى هذه الشاكلة تكون القراءة عن طريق المشاركة الوجدانية المنبثقة من المبدع طالما أن العمل الأدبي ترجمة لمشاعر إنسانية نبيلة (10) ولعل ما أفرزته مرحلة تحول الاهتمام من الذات المبدعة إلى النص خدم بشكل إيجابي ظاهرة القراءة عبر إعطائها حركية ملموسة

رغم تغليب سلطة النص على القارئ (11) وهو ما تكرس بفضل جهود الشكلانيين الروس الذين اقروا بان شعرية النص ومن ثمة أدبيته مستقاة من وجهة القارئ الجمالية بواسطة آلية إدراكه ذات الطابع الفني. (12)

بدورها المدرسة الانجلوساكسونية ورائدها ريشاردز Richards أفصحت عن انشغالها المتنامي بالقراءة تترجمها ثلاثة أسئلة محورية كيف نقرأ ؟ كيف نستقبل عملا أدبيا؟ وما هي طريقة التأويل المناسبة؟ يفهم من ذلك مبدئيا في كون ظاهرة القراءة تحتضن التلقي والتأويل، كما أن سلوك القارئ له من الأهمية التي على أساسها تثبت فعالية القراءة وثمرتها الظفر بالمعنى، فالأدب يشتغل في موضع المنبه إزاء القارئ وقيمته تتوقف على درجة انفعاله وابتغاء قصدية صاحبه (13) وتبعا لذلك فالقراءة النقدية السليمة للنص هي ناجمة عن سياق اتصالي معين يكفل إحساس المتلقي بتجربة عاشها المبدع؛ كما أن التوجه الأسلوبي باعتماده خانة النص نظر إلى القراءة باعتبارها الامتداد الرابط بين النص والقارئ (14) في ظل وجود الأدب بحسب آلية نصية اصطلح عليها ريفاتير Riffaterre M بالقارئ الأوفى (L`Archilecteur) ويقصد عددا من القراءات المنجزة لتبين الوقع الأسلوبي (L`Effet stylistique) كمحك اختباري(15) وعلى ضوء ذلك تحقق القراءة مقاصدها في حالة تجلي المكونات الأسلوبية نصيا وقراءة من قبيل الإحساس بالتوتر وتمظهر التضاد وما يمكن أن يفعله الانزياح، كما أن جهود المدرسة الشعرية (L`Ecole poétique) قد أعطت نصيبا من تفعيل ظاهرة القراءة بالرجوع الى المرتكز النصي ونجد في سياق ذلك اجتهادات تودوروف (Todorov) عندما سعى إلى تمثل القراءة انطلاقا من مخيلة القارئ نتيجة فعالية الإسقاط بعد خطوات مرحلية تبدأ لحظة سرد المؤلف وبناء عالمه الخيالي الذي يتعرض إلى تحويرات بصفة مستمرة من منطلق طبيعة العلاقة الحاصلة بين عالمي المؤلف والقارئ وفق نظام الترميز، فيعمد القارئ اثر ذلك إلى تفكيك هذا النظام بطريقة إعادة تركيب الأحداث، تأويلها وختامها البناء الموضوعاتي للمقروء (16). أما ميشال شارل (Michel Charles) وضمن عتبة الشعرية قرأ القراءة وجعلها تهتدي أدبيا إلى نموذجين:

أولا : النموذج التفسيري الذي يتطلب قراءة هادفة لأجل الكشف عن المتخفي في النص.

ثانيا : النموذج الوصفي وهو قراءة وصفية للنص لأجل تحديد قيمة الترابط الشكلي بين مختلف عناصر النص .

وقد ينساق القارئ العادي مع النموذج الأول، أما الثاني فهو وليد الرتبة النوعية (17) دون التفريط في المؤهل السيميائي عند رولان بارت Roland Barthes إذ بفضله أعطى الحرية للقارئ في تعامله مع المقروء أدبيا لاتساع دلالته العلاماتية بمعزل عن مؤلفاته ومرجعية الإبداع؛ لأن تشكيله للمعنى هو من خصوصيات الفعل المؤول بحيث يكون النص من موقع الدال والمدلولات متعددة على قدر تعدد القراء (18) غير أن الحقيقة تقضي بان القراءة لم ترق بالقدر الذي رسخته نظريات التأويل بفضل طروحات ياوس J'auss وايزر Iser.

3 ـ الباعث الفلسفي :

يحيل مفهوم الظاهرة (le phénoméne) إلى ما هو قابل للمشاهدة حيثما تجلى وجرى تسليط الضوء عليه (19) فقد يظهر الشيء بذاته أو بأمور دالة على وجوده فهي بمثابة إشارة ظاهراتية Une indication (phénoménale) وكل مادة منتجة بدورها ظاهرة دون أن تشير إلى صانعها

بالضرورة(20) ومن هذا المنطق التصوري قد نعتبر القراءة من موضع أنها ليست بظاهرة تتجلى في وجود شيء منفرد بل من قبيل وجود مؤشرات تجتمع لتدل عليها بالنظر إلى وجود القارئ فعليا وما يجري قراءته من قبله.

أما الظواهرية فلها اعتبار أكثر تعقيدا رغم انطلاق تصورها من مبدأ الظاهرة؛ لقد أثارت هذه الفلسفة لدى المختصين والمهتمين على حد سواء التباسا متناميا تغذيه التأويلات المتفاوتة في موضوعها وطرق التعامل بمنهجها، قد توصف الظواهرية على أنها البحث الموضوعي في جوهر المنطق وقد تتوجه عنايتها إلى مبحث الدلالة ، وقد تأخذ مصف النظرية من طبيعة تجريدية محضة وقد تكون واصفة لبعد نفسي وقد تسلك منفذ الدراسة الوافية المحللة للوعي وقد يوحي لدارسها انه بصدد تناول الأنا المتعالي (L`égotranscendantale) بمعطيات بحتية وقد تلبس هذه الفلسفة ثوبا منهجيا في دراسة الواقع بفرضية معايشة الوجود Existence) (vécue وأحيانا لا يتسع المجال للتمييز بينها وبين الوجودية. (21)

الخطوة الأولى التي اعتمدتها هذه الفلسفة بدعم رائدها هوسرل E. Husserl الفصل بين مقولات المنطق وأطروحات علم النفس ثم التركيز على دراسة الوعي دراسة تحليلية من طبيعة نفسية لأجل الوصول إلى منطق خاص يخدمها ويؤسس مشروعية وجودها ومن ثمة من قبيل الضرورة العلمية للوقوف عند نقطة محورية تتمثل في القصدية امتثالا إلى الطرح الابستمولوجي، حيث إنه وجد بأن العلم لا يقدم حقائق ثابتة قطعية بل تقريبية غير تامة حيث جرى الانتقال من الموضوعية المطلقة إلى خيار القصد بمعنى ما أراده باحث العلوم أن يكون بهذه الصفة إذ وجود القصد هو بدافع الوعي وهو ما جعله في موضع الأولوية في التحلي (22) ؛ من هذا الباب تضع الظواهرية على عاتقها الوصول إلى الموضوعية المنشودة بمعطى تحليلي ذاتي يكون جوهر مبحثه قائما على الوعي والتصرف بهذا المنطق سيستدعي الاستعانة بآليات وتصورات علم النفس ،غير أن الإشكالية تتمظهر إلى كون علم النفس لا يهتم بتحديد سمات هذه الموضوعية المطلوبة بل يعمل على دحض وجودها فأي تفسير نفسي على هذا المنوال هو طرح ذاتي تغمره النسبية وعليه فالأخذ بمجال علم النفس أصبح في قيد الاستحالة لأنه لا يحقق المبتغى وفي خضم ذلك فباحث العلوم وعالم النفس والفيلسوف الظواهري لا يحكمهم منطق واحد؛ فالأول يسعى إلى البحث في الشروط التي تثبت الصواب وتكشف عن الخطأ والثاني ما يهمه بالدرجة الأولى هو ما يجري فعليا داخل الوعي أما الثالث فيحركه سؤال جوهري حركيته ماذا يمكن أن نفهم ؟

ولذلك نجد نصب اهتمام هذه الفلسفة بمنطق هوسرل هو أن ننظر إلى الأشياء ونفقهها انطلاقا من وعينا؛ فالوعي هو السبيل المنطقي كخيار يربط الذات بالموضوع فيتحدد القصد ومنه يتم تحديد أية ظاهرة حيثما ارتسمت في الوعي فإذا ما أدرك المرء بوعيه بصفته قارئا للأدب فهذا يسمح بالحديث عن الظاهرة الأدبية (24) والأمر نفسه على اختلاف الموضوعات، فكل ما يقضي استيعابه قبل إصدار الحكم في شأنه وتحليله يكون قد أثبت على أنه ظاهرة.

منهج هذه الفلسفة هو وصفي محض لا يدخل في اعتباره حكم القيمة أو انه من صلب الواقع أم الخيال (25) وذلك بعينه من موجهات القراءة السديدة حيث تنتج ما أمكن من وجوده وعي المتلقي في ظل تعدد المقاربات ومعطيات النص القائمة والقابلة للتأويل مع كل قراءة .

4 ـ امتدادات التنظير من التلقي إلى الاتصال:

قد نجد ما أثمره الباعث الفلسفي كائنا في عطاءات مدرسة كونستانس الألمانية عبر إنجازات ياوس وايزر التي عقدت الخيار على القارئ وأهلته لان يكون الطرف المنتج للمعنى بفعل تواصله مع النص.

لقد أسس ياوس مشروعه بالجمع بين المعرفتين التاريخية والجمالية استدراكا لنقائص المدرسة الماركسية حيث وضعت القارئ ضمن المنظومة الاجتماعية الخاضعة حسب الصورة التي شكلتها عنه الأعمال الأدبية وتبقى تجربته وليدة سياق العلاقة بين البنيتين التحتية –وسائل الإنتاج– والفوقية – بنى الفكر– أما المدرسة الشكلانية الروسية فوصفته من موقع الخبير بحيثيات النص على أساس معرفة تقنية محضة. (26)

لقد حرص ياوس على التمييز بين الحدث التاريخي والأدبي عبر الطرح النوعي وحدد مكاسب تجربة المتلقين بالنظر إلى أفق الانتظار الذي سبق استخدامه حتى أن جادميرGadammer وظفه "**ليشير به إلى مدى الرؤية التي تشمل كل شيء يمكن رؤيته من موقع بعينه مناسب وقد قدم سلفاه هوسرل وهايدجر هذه الفكرة كذلك في سياقات متشابهة" (27).**

المهم ما قصده ياوس بوصفه نظاما من المرجعيات المشكلة بطريقة موضوعية بالنسبة لكل عمل في لحظة تاريخية بالنظر إلى معرفة المتلقي بالنوع الأدبي المستهدف وشكله وموضوعه في الاعتبار الثاني وما يميز اللغة الأدبية عن الاعتيادية في صرحها الخطابي (28).

أما ايزر فكرس معطى التلقي الفعال باعتماد وجه التفاعل بين القارئ والنص على أساس أن القطب الفني وليد النص أما القارئ بحركيته سينبثق منه القطب الجمالي بمعنى وجود ممارسة جمالية بفضلها يعقد القارئ حبل الوصال مع النص. (29)

ليس من قبيل التأثير والتأثر فحسب بل ما يمكن أن تمنحه فرصة تبين الفراغات لملئها وكل ذلك بالاستعانة بفرضية القارئ الضمني بوصفه المؤشر الاستراتيجي لتحقيق مبتغى القراء (30) رغم أن فكرة التجسيد La (concrétisation) ورد طرحها وفق تصور رومان انجاردن Romane Ingarden فنظر إلى النص "**على انه هيكل عظمي أو جوانب تخطيطية لابد أن يقوم القارئ بتحقيقها أو تجسيدها** " (31) وهذا ما يجعل القارئ صنيعا للمعنى لا مكتشفه كما أضفى عليه منطق التمييز التقليدي وهذا ما يعلل في كون العمل الأدبي ظاهرة بل القراءة الأدبية في حد ذاتها ظاهرة انطلاقا من الأدب" **ليس نصا فحسب ولا قارئا فقط بل هو تركيب أو التحام بين الاثنين**"(32).

ولقد بدأ يتجسد التطور في جمالية التلقي منذ ان وضعت نصب اهتمامها فكرة الاتصال الأدبي بمراعاة المؤلف والنص والقارئ ومن ثمة يقع توظيف مصطلح جمالية التلقي على نسق التلقي الفعال المنفعل آخذا بفكرة التمييز بين أفقي الانتظار المتمثلين في الأثر الحاصل (L`Effet Impliqué) وتحيين التلقي la (réception actualisée) على ضوء مضاعفات صلة القارئ بالنص وهو ما يقتضي حسب ياوس وجود نظرية أدبية قادرة على تحليل إجراءات التلقي وفق التفاعل القائم بين الإنتاج والتلقي بوضع قنوات الاتصال بين تجربتي الحاضر والماضي حتى يتسنى تجسيد وفهم المعاني المتعاقبة تاريخيا ومن ثمة يكون تاريخ التأويلات من موضع تبادل لتجارب حسب نسق حوارية القارئ مع النص وفق منطق السؤال والجواب (33).

الهوامش:

1-احمد الرضاوني. محمد بنيس. القراءة والقراء في المغرب مجلة الكرمل. ع 11 سـنة 1984 . ص 242

2- اعتدال عثمان .النص : نحو قـراءة نقديـة إبداعية لأرض محمود درويش مجلة فصـول . م5. ع1 سنة 1984. ص 193

3- نبيلة ابراهيم .القارئ في النص نظرية التأثير والاتصال مجلة فصول .م5 .ع1 سـنة 1984 .ص 103

4- محمد كامل الخطيب .محاولة في النقد مجلـة الموقف الادبي .ع11 سنة 1975 .ص 115- 116

5- عبد الله الغذامي .الشعر الحديث في السعودية مجلة الاقلام .ع 9 ايلول سنة 1984 .ص 35-37

6- نصر حامد ابو زيد .إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي الـدار البيضـاء .ط 1994 .ص 40

7- جماعة من كبار اللغويين العـرب .المعجـم العربي الأساسي توزيـع لاروس سـنة 1989 .ص 120.

8-نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليـات التأويل. ص13

9-شكري عزيز الماضي. في نظرية الأدب .دار الحداثة بيروت 1986. ص 41-44

10-المرجع السابق. ص 83

11- Tzvetan todorov: théorie de la littérature des textes .formalités russes .col tel quel . Ed seuil.Paris 1966 p 6.

12-Ibid p 78 .

13-Jean Molino .l`expérience d`I A Richards : de la critique nue au mode d`existence de l`oeuvre littéraire, Revue "poetique" n 59 1984 p 352-356

14 -Mikael Riffaterre . la production du texte . éd. Seuil, Paris 1979 p 9.

15-Mikael Riffaterre:.essais de stylistique structurale, Ed. flammarion Paris 1971.p 46-47.

16-Tzvetan Todorov.poetique de la prose. Ed. seuil, Paris 1980 p 176-186.

17-Michel Charles. Rhétorique de la lecture . éd. seuil . Paris 1977 p 61.

18-Roland Barthes critique et vérité. ed seuil Paris 1966 p 50 .

19-Martin Heidegger.Trd:Rudolph Boehms & Alphonse de waethems . L`être et le temps .N.R.F ed Gallimard p45 .

20-Ibid p 48 .

21- Pierre Thevenaz .de Husserl à Merleau Ponty

Qu`est ce que la phénoménologie ? éd de la Baconniere Neuchatel 1966 p 31-32.

22-Ibid p 38 –39 .

23-Edmond Husserl. Meditations cartesiennes: introduction a la phenomologie . librairie . philosophique. Jvrin paris 1969 p 55.

24- Pierre Thevenaz .de Husserl a Merleau ponty p 41

25-Ibid p 42 .

26- Hans Robert Jauss . pour une esthétique de la reception N.R.F ed Gallimard Paris 1978 p 30-39

27-روبرت هولب .ت عز الـدين إسـماعيل . نظرية التلقي النادي الأدبي الثقافي جدة .ط 1994. ص 154

28-Hans Robert Jauss: pour une esthétique de la Réception p 48-49.

29- Wolfgang Iser . l`acte de lecture Ed Pierre Mardaga Bruxelle 1985 p 13

30-Ibid p 75 .

31 – روبرت هولب . نظرية التلقـي . ص 203.

32 – محمود عباس عبد الواحد . قراءة النص وجماليات التلقي . دار الفكر العربي مدينة نصر. ط 1966. ص 35.

33 – Hans Robert Jauss: Esthétique de la réception et de la communication littéraire revue "critique" n 413 Oct 1981 p 1116-1117.

عمر بلخير (*)

الوظائف التداولية والحجاجية للاستشهاد من خلال بعض أعداد الصحافة الجزائرية المكتوبة

يتناول النص ظاهرة الاستشهاد باعتبارها ظاهرة خطابية لا تضطلع فقط بدور إثراء الجانب الإخباري للخطاب إنما تؤسس لعلاقة تواصلية وتفاعلية بين مختلف المتخاطبين، تتحاجج فيه الأفكار والإيديولوجيات. ولعل أهم خطاب تتجلى فيه هذه الظاهرة بوضوح الخطاب الصحفي الجزائري، من خلال بعض الصحف الجزائرية الصادرة في مرحلة كثر فيها الحوار والنقاش في قضايا عديدة، اجتماعية وثقافية وسياسية وإيديولوجية..

أ- استراتيجيات الاستشهاد

نفضل في بداية هذا المقال الانطلاق من مقولة لفرانسواز كلاكين مفادها أنه يتعين، في الصحافة، -أن لاننظر إلى ظاهرة (الاستشهاد) على أنها قائمة من الاستشهادات، بل يحبذ النظر إليها في إطار فضاء متجانس، يستحيل فيه أن يكون الاستشهاد محايدا " فهو يحيل إلى أسس إيديولوجية ونصية للخطاب المتمثّل."[1]

يتميز الاستشهاد، من الناحية المادية، عن غيره من الظواهر النصية بكونه واقعا بين مزدوجتين "..." ومكتوبا بخط مغاير أو بنفس خط نص المقال مع اختلاف في خاصية شكلية كأن يكون مائلا، وغالبا ما يسبق الاستشهاد فعل تقديمي، وقد يأتي بعده، مثل: يقول فلان، أو يصرح فلان، أو يجيب فلان بقوله......

ويضطلع الاستشهاد بوظائف عديدة أهمها أنه يحدث أثر أصالة وحقيقية الخبر والقول، كما أنه يلعب دور إحضار الشخص المصرح بالقول كشاهد على الحدث، فالمعروف في القانون أن الشهادة هي أقوى الأدلة المعتمدة في إدانة المتهم أو في تبرئته. ويضطلع الاستشهاد أيضا، بوظيفة محاورة الأشخاص، أو حملهم على الأخذ والرد، تحت رحمة الصحفي الذي يراقب جريان الحوار.

(*) أستاذ بجامعة تيزي وزو.

أخيرا يمكن للاستشهاد الذي يصاغ في عنوان المقال أو أحد العناوين الفرعية له أن يلعب دور شد انتباه القارئ لمطالعة كل ماجاء في المقال .

والحديث عن الاستشهاد هو حديث أيضا عن مصدر الخبر la source فمن الطبيعي أن يتساءل القارىء عن مصدر الخبر وعن الشخص مصدرهذا الخبر، وهو ما أسماه شارودو بالآنية الإعلامية l' instance médiatique إذ غالبا ما يشار إليها دون التعريف بها أو الكشف عن هويّتها فنجدها في شكل عبارات من قبيل: حسب شهود عيان، حسب مصدر مقرب من رئاسة الحكومة، حسب مصدر مجهول ..... هذه العبارات، وإن كانت تتميز بغموض هوية المصدر، وأحيانا بانعدامها- وهو الحديث عن الإشاعة – فإنها تلعب دور كشف القناع عن سلوكات وسياسات معينة، وهو الشيء الذي لايتناقض – مبدئيا – مع مبدأ الإخبار الذي من أجله وجدت الصحافة.

هذا يجرنا إلى الحديث عن الخطاب المروي le discours rapporté ، لأن الاستشهاد ذاته هو خطاب مروي عن شخص آخر، وأقل ما يقال عنه أن الحدث يقوم عليه، معنى ذلك أن الحدث هو عنصر جديد على الواقع، ينقله الصحفي أو الجريدة، فالقارىء لا يعرف من الأحداث إلا ما ترويه له الجرائد.

وهو في الوقت نفسه عاجز عن التحقق من صحة الخبر، عكس الجريدة التي تملك القدرة على الإتيان بـ" شهود عيان " للتحقق من صحة الخبر المعلق عليه، فوصف الأحداث، كما يذهب إلى ذلك ج.ن. دارد، غير مبني على أساس ما تمت مشاهدته –من قبل الصحفي – بل على أساس ما تم سماعه وعلى أساس الخطابات التي أنتجت حول الحدث [2] .

الأثر الحجاجي من خلال الخطاب المروي وظاهرة تعدد الأصوات في الصحافة:

نشير في مقدمة المبحث إلى إجماع الباحثين في هذا الميدان على أن الخطاب الصحفي هو نتاج تداخل عدد لاحصر له من الأصوات، منها ما اتضحت هويته، ومنها ما لم يتضح، وهذا يخضع أساسا لاستراتيجيات خطابية وحجاجية مقصودة، تستهدف القارىء قبل كل شيء.وقد لخص شارود وهذه الأصوات –أولنقل المصادر– في فئتين متقابلتين:

- فئة إعلامية تتقسم هي أيضا إلى المشتغلين في الجريدة كالصحافيين والمبعوثين الخواص و أرشيف الجريدة ، والمشتغلين خارج الجريدة مثل الوكالات الإعلامية ووسائل الإعلام الأخرى غير الجريدة نفسها.

- فئة غير إعلامية، وتنقسم إلى قسمين:

- قسم مؤسساتي : منها الدول والحكومات والإدارات والأحزاب ومختلف الجمعيات ورجال السياسة والممثلون الاجتماعيون ...

- هذه الأصوات – غير المنتهية – تتداخل فيما بينها إلى درجة " وجود تنضيذ من الأيادي التي تكتب، وتحت كل قلم تستدعى كمية من الأصوات "

هذا الاستدعاء يتم بوضوح في إطار الخطاب المروي. إلا أنه يتعين أن نشير إلى أنه غالبا ما تتم إعادة كتابة الخطابات المروية لخدمة غرض حجاجي أو إقناعي

معين. وهو ما يفتح الباب لصاحب المقولة لمطالبة الجريدة بتصحيح أو بنفي لما نقلته عنه من كلام.

إذا كان تعدد الأصوات هو تداخل لاحصر له من الأصوات في الخطاب الواحد، فإن من الأصوات ما لايظهر مصدره من الناحية الشكلية ، وهذا ما نلاحظه في مقال في جريدة الوطن (01-06-1996) يتخذ عنوانا له مقولة للكاتب"wole solinka" دون أن يقوم الصحافي صاحب المقال بوضع العنوان بين مزدوجتين، مع الإشارة إلى صاحب المقولة في صلب المقال، وهو ما يشير إلى تبني الصحافي لهذه المقولة لتدعيم حجته ، وهناك أصوات أخرى يتم تعيينها على أساس خطاب مروي، أي بوضعها بين مزدوجتين أو بين قوسين، يبقى أن هذا الخطاب قد يقبل تأويلا متعدد الأصوات interprétation polyphonique وقد لايقبل ذلك، ويؤخذ ببساطة على أنه خطاب مروي منقول من شخص معين. هذه الظاهرة تخضع للاستراتيجية الحجاجية التي تبناها الصحافي منذ بداية المقال -وهو ما لا يصرح به-.

و نشير في الأخير إلى أن ثمة فرقا بين تأويل الخطاب المروي على أنه مجرد خطاب منقول عن شخص، والتأويل متعدد الأصوات للخطاب المروي، يكمن في أن الأول غايته ذكر ما قاله الشخص بهدف نعته بما قال. فإذا قال شخص: "ستنفرج الوضعية" فإننا نستنتج أن ذلك الشخص متفائل .

أما التأويل المتعدد الأصوات فهو ليس نقلا لأقوال المتكلم باعتباره نعتا له. بقدر ماهو تبن من الصحفي لتلك الأقوال و تخف وراءها وحمله على الكلام. ومن هنا فإن موضوع ملفوظ الخطاب المروي من هذا الصنف هو موضوع الحديث وليس الشخص القائل. مثال ذلك ما جاء على لسان السيد العمري، الأمين العام للفديرالية الوطنية لعمال التربية، أن الراتب الحالي للأستاذ يكاد لايسد حاجته أكثر من أحد عشر يوما (liberté 97.01.25) فهو خطاب نعتقد أن الصحافي يتبناه بكل حذافيره، والسياق العام لهذا القول في المقال، وكذا السياق العام الذي جاء فيه المقال، هو ما جعلنا نستنتج ذلك . فإذا نظرنا إلى العنوان " تذمر الأساتذة le raz le bol des enseignants"، ألفيناه يشير إلى الوضعية المزرية للأستاذ ، وإلى ماسيؤول إليه الوضع إذا استمر على تلك الحال. إضافة إلى تفصيل الحديث عن هذا التذمر ووضعية هؤلاء الأساتذة في صلب المقال. أما سياق المقال فيتمثل في كون الجريدة تنتمي إلى زمرة جرائد المعارضة، إذ يقال إنها " الناطق الرسمي للتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية" . فالمقال يدخل ضمن دائرة فضح سياسة تجويع الأستاذ حتى لا يؤدي مهمته على أحسن وجه.

للإشارة، غالبا ما يحمل العنوان ملفوظات لأصحابها، قد ترد أو لا ترد في نص المقال، وهي ملفوظات كثيرا ما تخضع للتأويل متعدد الأصوات، مثل : عضو من اللجنة (لجنة إصلاح المنظومة التربوية): "الإصلاح ليس غدا la réforme n'est pas pour demain " وهو مايشير إلى ذلك الصراع المحتدم الدائر بين مختلف التوجهات الايديولوجية والثقافية التي تشكلت منها لجنة إصلاح المنظومة التربوية، وهو الصراع الذي أبعد اللجنة عن أداء مهمتها على أحسن وجه بسبب مادار بين مختلف التوجهات السياسية من سجالات تناقلتها الصحف، بل

إن الأمر وصل إلى حد تبني هذه الأخيرة والأحزاب السياسية لذلك الصراع. وهذا ما نلحظه في العنوان: les vieux démons sont de retour والذي جاء على لسان "نواب ثائرين" ضد الذين يوظفون اللغة العربية ليس لغرض إلا خدمة مصالحهم الشخصية والمشبوهة.

البعد الحجاجي للاستشهاد في الصحافة الجزائرية

من هنا سندرس الاستشهاد في عدد من المقالات الصحفية الجزائرية انطلاقا من بعدها الحجاجي الذي تتجلى معالمه في القدرة على التأويل متعدد الأصوات وعلى تأويل الخطاب المروي على حد سواء، إذ يتعمد الصحافي أحيانا نقل خطاب متكلم ما ليس بغرض تبني أفكاره والتخفي وراءها بقدر ما هو نعت المتكلم بمضمون الأقوال*، والأدهى من ذلك إذا تعلق الأمر بالكلام المترجم، فكل لغة تقطع الواقع بطريقتها، ومنها عند الانتقال من اللغة (أ) إلى اللغة (ب) يحدث أن يصيب الملفوظات تحويلات صرفية ونحوية تؤثر سلبا على الدلالة، والتحريف أحيانا يتعمده الصحافي في المواقف السجالية التي تفرض عليه ذلك.

نعود إذن إلى الاطار الحجاجي الذي يتجلى فيه الخطاب المروي إذا نقل على أساس أنه متعدد الأصوات، خاصة إذا تعلق الأمر من جهة بالخطاب المروي غير المباشر، الذي يخضع هو نفسه للتحوير أثناء نقله من المباشر إلى غير المباشر، يضاف إلى ذلك أن معظم ماجاء على ألسنة المتكلمين هو كلام مترجم من جهة أخرى، مثال ذلك : المقال الذي نشرته جريدة الشعب بتاريخ 24 أكتوبر 1989، بعنوان " العجاب يلاحق الحجاب؟ وهو المقال الذي يغيب فيه إمضاء الصحافي، فنحن لا نعرف إن كان المقال لمبعوث هذه الجريدة بفرنسا أم لهيئة التحرير أم هو تقرير لما سمع أو قرئ هنا وهناك في القنوات والصحف الأجنبية والوطنية . فلا يوجد أي أثر أو قرينة تشير إلى الكاتب الحقيقي للمقال، والحل الوحيد في هذه الحال هو أن نتصور أن كاتب المقال هو صحافي يشتغل داخل مقر الجريدة، اعتمد في كتابته للمقال على بعض ما تحصل عليه من معلومات من بعض الصحف والمجلات والقنوات الإذاعية والتلفزة.

نجد في المقال كلاما كثيرا لأشخاص كُثُر، تصب أقوالهم كلها في توجه واحد وهو مساندة قضية هؤلاء الفتيات اللواتي منعن من مزاولة الدراسة بسبب ارتدائهن الحجاب في المدارس الفرنسية، وفي النص كله لانجد إلا قولين وضعهما صاحب المقال بين مزدوجتين، يدلان على أنهما من أقوال وزير التربية الفرنسي السابق ج.ب. شفونمون J.P.chevénement، و جاك فيرجاس، المحامي الفرنسي المشهور، أما باقي الأقوال فهي أقوال غير مباشرة، باستثناء بعض الشعارات التي رفعها المتظاهرون[3]. عموما فإن كل الأقوال الواردة في المقال مترجمة من اللغة الفرنسية، ومن بين هذه الأصوات التي ترددت في المقال :

- أصوات المتظاهرين التي جاءت في شعارات المتظاهرين، وهي شعارات وإن جاءت على ألسنة هؤلاء فهي من وضع الجمعيات والشخصيات الإسلامية والعربية التي كانت وراء هذه المظاهرات، ومن بينها الجمعية الإسلامبة بفرنسا وجمعية " صوت الإسلام " التي تشير الجريدة أنها " نظمت

منذ أشهر المظاهرة المناهضة لسلمان رشدي صاحب كتاب " آيات شيطانية "

➢ صوت " الإمام " الذي رفض أن يصرح باسمه والذي تحامل على إمام مسجد باريس متهما إياه باللائكية وعدم تمثيله لمسلمي فرنسا.

➢ صوت وكالة الأنباء الأمريكية associated press التي ذكرت الجريدة أنها هي التي استجوبت الإمام. وقد كان كلام الامام غير مباشر ومسبوقا بالفعل التقديمي : " تحامل ".

➢ صوت السيدة ميتران (زوجة الرئيس الفرنسي الراحل فرانسوا ميتران) وصاحبة جمعية فرنسا الحريات France libertés وهو مصوغ أيضا بأسلوب غير مباشر.

➢ صوت السيد رئيس جمعية " صوت الاسلام " وجاء خطابه غير مباشر.

➢ صوت بعض المتظاهرين الموجودين في الصف الأمامي من المظاهرة وهنا نتساءل عمن كان حاضرا في هذه المظاهرة.

➢ صوت شاب جزائري زاول دراسته بفرنسا، وهو من الفضوليين وغير مشارك في المظاهرة.

➢ صوت المحامي جاك فرجاس، وهو مصوغ صياغة مباشرة، على غرار صوت وزير التربية الفرنسي السابق ج.ب شوفنمون.

➢ صوت رئيس جمعية " فرانس بلوس"، وهو الصوت المعارض والمصرح به الوحيد، من شعارات المتظاهرين.

➢ أخيرا صوت جمعية " الأقدام السوداء".

وقد جاء صوت شفونمون معارضا لكنه استخدم نوعا من الدبلوماسية.

شمل المقال إذن نوعين من الأساليب: أسلوبا مباشرا و أسلوبا غير مباشر. هذان الأسلوبان وزعا على فئتين من الناس: فئة مؤيدة ومساندة للمظاهرة ولقضية الفتيات المحجبات، وفئة معارضة لها.

– الفئة الأولى شكلتها أصوات المتظاهرين والمتظاهرات وصوت الإمام وصوت السيدة ميتران وصوت نائب رئيس جمعية صوت الإسلام وصوت المحامي جاك فرجاس.

صوت الفئة المعارضة تتشكل من صوت الوزير شوفنمون وصوت رئيس جمعية فرانس بلوس

وصوت جمعية الأقدام السوداء، وكان صوت الوزير هو الوحيد من هذه الفئة الذي استخدم فيه الأسلوب المباشر، وبالنسبة للفئة الأولى كصوت المحامي فرجاس وقد أضيف صراخ إحدى المتظاهرات كونه يحتوي على الخاصية الحجاجية.

– بالنسبة للفئة الثانية نتصور أن البعد الحجاجي فرض على الصحافي إيراد الكلام بالأسلوب المباشر ليعرض حجته ويقارعها بحجة معارضيه. لأن إيراد القول بصفة غير مباشرة قد يحدث تحويرا في المعنىيجعل من الصعب على القارىء أن يميز بين قول الصحافي وأقوال الوزير والمحامي.

من هنا يتجلى بوضوح البعد الحجاجي الذي انطوت عليه استشهادات المقال. فقد تعمد فيها الصحافي عنصر الحوار (وهو يشكل إحدى وظائف الاستشهاد كما ذكرنا

سابقا). فحجج الأصوات التي جاءت بأسلوب غير مباشر لا يمكن لها أن تصل في قولها إلى درجة حجج الوزير والمحامي، إنها (سينوغرافيا) مشكلة من وزير حكومة، تسببت في وضع معين، أو لنقل ساندت بطريقة غير مباشرة هذا الوضع (إقصاء الفتيات المرتديات للحجاب من المدارس العمومية) ومحامي معروف بدفاعه عن القضايا التي تكون الحكومة أو الدولة الفرنسية طرفا فيها.

نشير في الأخير إلى أن كل تلك الأقوال جاءت مترجمة، مما يضيف إلى الأصوات السابقة صوت المترجم الذي يتهمه المثل الإيطالي القديم بالخيانة.

إن ظاهرة قرع الحجة بالحجة بصيغة الاستشهاد كثيرا ما نجدها في المقالات التي يسعى أصحابها إلى إثبات آرائهم وأفكارهم. ففي مقال في جريدة المساء بتاريخ 2 جويلية 1989، في صفحة آراء ومناقشات يحمل عنوان :" التربية بين الأصالة والفكر المعاصر " وهو لقارىء من ولاية المسيلة. جاء استخدام هذا الأسلوب، إذ نجد القارئ تارة يذكر قولا ثم يعارضه بقول آخر أو بآية قرآنية. يقول مثلا: " إن مدرسة فرويد في علم النفس ماهي إلا انعكاس حضاري للبيئة التي ترعرع فيها وعبر عنها تعبيرا صادقا، فلم يتحرر من ثقافة المجتمع اليهودي الكنائسي ". ثم يعارض هذا الكلام بقوله : "أما نحن فلسنا من هذا المجتمع في شيء، لانريد أن نكون منه إن شاء الله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصاري حتى تتبع ملتهم) ". وفي مقام آخر يستشهد بقول الرسول محمد (ﷺ) : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ".

ويبدو من خلال هذا المقال أن الاستشهاد بالقرآن الكريم وبحديث الرسول(ﷺ) يعتبر حجة لانقاش فيها، وهو أسلوب جاء في معظم فقرات المقال المذكور، وفي مقالات عديدة، وهو أسلوب يشكل دعامة الكثير من الباحثين باعتبار أن القرآن هو "مرجع مئات الملايين من البشر" "وكلامه مجاوز لكل منطق بشري"، فهو "صادر عن خالق البشر" والاستشهاد به إذن يضفي على المقال – في رأي البعض – صبغة الحقيقة، وحسن الاستشهاد، حتى وإن غاير الاستشهاد المسار الحجاجي للمؤلف.

وخلال بحثنا عن مصدر هذا الأسلوب، عثرنا في أحد كتب الجاحظ "البيان والتبيين" على ما يدعم فكرة أن الاستشهاد بالقرآن هو في ذاته منحى حجاجي، حيث ورد ما يلي : " وقال عمران بن حطان : خطبت عند زياد خطبة ظننت أني لم أقصر فيها عن غاية، ولم أدع لطاعن علة، فمررت ببعض المجالس فسمعت شيخا يقول : هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن"[4] . هذا الأسلوب الحجاجي، وإن تلاءم في مواقف معينة، كالحوار بين الأديان أو في قضايا الفقه والعقيدة وعلم كلام مثلا ولا أدل على ذلك من الأسلوب الذي كان يتبعه علماء الإسلام المتمرسون بعلم الكلام، فقد كانوا لايحيلون إلى أية آية قرآنية، إنما كانت حججهم كلها عقلية، يقول ابن خلدون : "واعلم أن المتكلمين مما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباريء وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا"[5]، فإنه يصعب الوضع في مواقف أخرى، ذلك لأن الاستشهاد في غير مكانه مثلا قد يؤدي إلى تضليل القاريء غير العارف، إضافة إلى ذلك فالقرآن الكريم لايعالج التفاصيل الدقيقة الخاصة بحياة الإنسان، لأنها أمور

متغيرة ومتحولة باستمرار، وإنما يكتفي بوضع المبادىء العامة الثابتة التي يجتهد الإنسان من خلالها، ولأن الاجتهاد ليس في مقدور أي كان، فإن ممارسته من طرف من لا يملك أدواته وشروطه ستؤدي إلى نتائج تتناقض مع ما كان منتظرا من هذا الاجتهاد.

هذا مثل آخر لأسلوب الأخذ والرد باستخدام الآيات القرآنية كحجة لدحض حجج الغير. ففي مقال بجريدة المساء بتاريخ 1989.07.11 في صفحة منتدى القراء، جاء الرد على مقال سابق بعنوان " عفوا يابنات حواء "، وهو مقال سجالي طغى عليه الاستشهاد بالآيات القرآنية، حيث كان القارىء (كاتب المقال) يعرض في كل مرة ما جاء على لسان خصمه ثم يدحضه بآية قرآنية، وأحيانا بحديث نبوي شريف. فكل حجج الخصم رد عليها بالقرآن الكريم وبالحديث النبوي.

إلا أن عرضه لخطاب ذلك الخصم، كان يتم حينا بأسلوب مباشر وحينا آخر بأسلوب غير مباشر، مع حضور أقوال لأشخاص آخرين لم تذكر أسماؤهم، بل استخدمت النعوت في سبيل ذلك، بينما أسماء هؤلاء قد نجدها في المقال الأول، محل الرد منها " الفيلسوف العاق " و " الملحد الذي وصف المرأة وهو سكران " و " الكافر الذي سمى المرأة بالشيطان الجميل "؛ والمثير في هذا المقال، أن صاحب الرد لم يكن يخاطب صاحب المقال السابق بقدر ما كان يرد على أفكار سادت ساحة النقاش في فترة ما بعد أكتوبر 1988، ودليلنا على ذلك طريقته في استخدام ضمائر المخاطبة والغيبة فكان تارة يخاطب صاحب المقال بقوله :

" أقول لصاحب الموضوع..."

" إن البيت الشعري الذي ثبتت أن تستشهد به .."

" فهل أنت يا صاحب المقال.."

" وهل أمك من حملتك..."

وتارة أخرى يخاطب أشخاصا آخرين، ويقف موقفا تعليميا إرشاديا وكأنه يخاطب الناس الذين من نفس توجهه السياسي الأديولوجي :

" ماذا يقول القارىء حينما يقرأ هذه الجملة الكافرة..."

" استشهد صاحبنا الغاضب..."

" استشهد بالفيلسوف العاق..."

" استشهد بقول الملحد..."

" يقول صاحب الموضوع.."

وأخيرا

" وهل هكذا يكون المسلم، وهل هذا هو الإسلام.."

فكاتب هذا الرد أوحى إلينا بفكرة وهي أن الاستشهاد في الصحافة يلعب دور تأسيس الحوار، إضافة إلى تأسيس سينوغرافيا لوضعية خطابية تتجلى من خلال مايوفره لنا النص من عناصر كاستخدام الضمائر واستدعاء المتحاورين.

وقد رأينا ذلك في أسلوبه في مخاطبة صاحب المقال والقراء في آن واحد، وهو ماجعلنا نتصور أننا في قاعة يتناقش فيها شخصان عن قضية المرأة وحقوقها، ومن بين الحضور، إضافة إلى الشخصين المحاضرين طبعا، أشخاص، منهم من هو مساند لأحدهما ومعارض للآخر. فحينما أعطيت الكلمة للشخص الثاني بنى الاستراتيجة التالية في الرد على أقوال الأول:

- استخدم الاستشهاد- خاصة بالقرآن الكريم وبالأحاديث النبوية- كحجة دامغة لدحض حجج الآخر التي اعتمدت أقوالا "الفيلسوف عاق" و "الملحد السكران" و"الكافر الذي سمى المرأة بالشيطان الجميل".

ثم كان يخاطب تارة صاحب المقال بأسلوب مباشر : " فهل أنت ياصاحب المقال.."، وتارة أخرى يخاطب أولائك الذين من حوله بتغييب " صاحب المقال..".

هذه الاستراتيجية، في رأينا، تأسست، وكانت ممكنة، بالإدراك الواعي أو غير الواعي لأهمية ظاهرة تعدد الأصوات التي تشكل أساس الخطاب الصحفي، حتى وإن كان خطابا إخباريا بحتا، خال من أي عرض لفكرة أو لرأي، أو دفاعا عن سياسة أو إيديولوجية.

كذلك بخضوع هذا الخطاب إلى التمثلات الاجتماعية représentations sociales، للمشاركة في العملية التخاطبية. فالخطاب كما ذهب إلى ذلك مجموعة من الباحثين* في ميدان علم نفس الاجتماع اللغوي، ماهو إلا انعكاس ونتيجة للتصورات والتمثلات الاجتماعية التي يبنيها الشخص عن قضية لغوية أو اجتماعية أو ثقافية...

الترجمة وأثرها الحجاجي في الاستشهاد

يبدو من خلال المدونة التي بين أيدينا أن الاستشهاد بالأقوال المترجمة كادت تطغى على باقي الاستشهادات، وسبب ذلك في رأينا يعود إلى هذه الثنائية اللغوية والثقافية التي شكلت أطراف الصراع اللغوي والثقافي بالجزائر، قد انعكس على باقي الميادين الاجتماعية الأخرى، فقد شكلت هذه الاستشهادات، أحيانا، نقاط انطلاق المنحى الحجاجي للصحفي قصد الوصول إلى دحض آراء وأفكار الشخص أو الهيئة المقابلة. فالانطلاق يتم دائما من النعوت التي يطلقها بعضهم على بعض وعلى الاتهامات المتبادلة أحيانا، يمكن أن نمثل لهذا بمقال جاء في صفحة zappologies بعنوان : " قانون الأسرة التي تسير القهقرى"

" le code de la famille qui recule"

نشير أولا أن العنوان هو تناص لعنوان فرعي لأغنية المرحوم معطوب الوناس وهي " كنزة ، أو العائلة التي تسير نحو الأمام " وهي الأغنية التي ألفت بعد اغتيال الصحفي طاهر جاووت عام 1993. وكنزة هي البنت الصغرى لهذا الأخير. والعائلة المقصودة في هذه العبارة، حسب سياق المقال، هي عائلة الشخصيات التي تشكل الاتجاه الاسلاموي والمحافظ بالجزائر.

إذن، فإن المقولة الأولى التي طرحها صاحب المقال في بداية مقاله هي لشيوخ بارزين في الحركة الاسلامية وهم أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني وعباسي مدني، الذين صرحوا في منشور عام 1984 أن " سياسة فرنسا التي تهدف إلى تفسخ الخلية العائلية وإلى انحلال أخلاقها، لاتزال قائمة، عن طريق وضع " قانون الأسرة " نصب الأعين بغية تحقيق مشروع إبعاد الأسرة عن الشريعة الاسلامية " (ترجمتنا للنص المترجم).

هذه الهفوة التي تعمدناها بسبب عدم عثورنا على المنشور المذكور قد تعطينا فكرة عن خطورة ترجمة الاستشهادات المترجمة.ثم بعدها بسطور يعرض صاحب المقال لقول الشيخ عبد الله جاب الله، بعد اتهامه إياه بالمهووس -maniaco

depréssif وهو (جاب الله) يتهم خصومه بقوله : " التغلغل الفاضح لأفكار اللائكية ذات التوجه الشيوعي " فالإطار الحجاجي لهذا المقال خرج عن حدوده فصار سجالا يوظف فيها السب والشتم، وهو ما نكشفه باستخدام الصحفي للعبارة الشعبية " أولاد فميلية "*"، ثم يضاف اليها مباشرة كلمة " النهضة "، وهو تناص يقصد، سجالا، أن العائلة الوحيدة، التي تتميز بالشرف هي عائلة المنتمين إلى التفكير الايديولوجي للنهضة، أما المعارضون لها، فهم يدخلون في ما عدا هذه العائلة. لذا جاء الاستشهاد المباشر "للعبقرية الشعبية" دون الإشارة إليها مباشرة، مقصودا وذا بعد حجاجي خاص.

وتتجلى خطورة الترجمة في بعض العبارات التي يبدو أن الصحافي قد ترجمها، ولكنه أساء ترجمتها، وهو مايجعل الحجاج يتخذ منحى غير منحاه الذي ينبغي ان يكون عليه . فقد ترجم كلمة الصحوة الاسلامية، بـ renaissance islamique واضعا إياها بين مزدوجتين، ونحن نعلم الفرق بين "النهضة" التي تطلق على استفاقة العالم العربي والاسلامي بعد قرون من الركود، ويرتبط هذا المفهوم بمجموعة من الشخصيات أمثال : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطه حسين والكواكبي... والصحوة " الاسلامية " المقصود بها ظهور وبروز الحركات الاسلامية نتيجة انسحاب الأنظمة الاشتراكية في السبعينيات من القرن الماضي.

وقد وردت أيضا عبارة reproductrice des musulmans التي قد تكون ترجمة "منجبة المسلمين" وهو استخدام سلبي ويحيل إلى ذلك استخدامه لعبارة " المعجم الفلاحي " لعبارة جاءت في المنشور المذكور للدلالة على المهمة النبيلة للمرأة المسلمة التي تتكفل بمهمة انجاب المسلمين الذين تقع على عاتقهم مهمة "الدعوة الإسلامية ".

أخيرا ترجمة الصحفي للآية القرآنية من سورة النساء، كختام لتحليله: "واللواتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن " خاتما إياها بعبارة "أنتم إضربوا والله لايضيع أجر المحسنين" وهي عبارة تفسيرية للآية، وهو تفسير كما يبدو، خاضع للتوجه الايديولوجي للصحفي.

الاستشهاد كظاهرة تصويرية

يرمي الاستشهاد أحيانا إلى بناء صورة للأشخاص المرغوب في دخص أفكارهم والتشنيع بهم، لذا نجد مقالات يسعى فيها أصحابها إلى بناء نموذج لهؤلاء الناس بالانطلاق، أساسا، من أقوال بعض الأصوات التي ترد عن بعض الأشخاص لا تذكر هويتهم، بل يشار فقط إلى وظائفهم، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذه الأصوات مجرد صوت واحد هو صوت الصحفي أو الجريدة، خاصة إذا عرفنا التوجه الإيديولوجي والسياسي لكليهما. فقد جاء على لسان " نقابي وجامعي وعضو في لجنة إصلاح المنظومة التربوية " إننا نتعارك الند للند مع المحافظين الذين تسبب عدد منهم في فشل المدرسة "le quotidien d'Oran (المقصود المنظومة التربوية).

هؤلاء المحافظون الذين " يعملون على الإبقاء على الوضع الحالي ". ونجده يتحدث بعدها عن تلك " الحصص المراطونية التي يحاول فيها مثقفون وجامعيون إقناع أولئك المحافظين في قضايا عديدة مهمة، لكن دون جدوى ".

ثم يقوم بشرح توجهه الحداثي المعارض "للتفكير المختلف للذين يسمون دكاترة " مستخدما مصطلحا ساخرا وهو douktours معا، والمقصود بهم أولئك المثقفين والجامعيين الذين تكونوا في مختلف جامعات المشرق، وهم أساسا في الغالب ذوو تفكير محافظ.

كانت الكلمات التالية: douktours les بمقابل les conservateurs modernistes تتكرر كلما أمعنا في قراءة المقال ثم تدخل نعوت أخرى عن " الأحزاب الإسلامية " التي كانت " تتهجم على لجنة إصلاح المنظومة التربوية المتكونة حسب اعتقادهم (اعتقاد المحافظين وعلى رؤوسهم الأحزاب الإسلامية) من الحداثيين".

أخيرا، للربط بين " المحافظين" و"الأحزاب الإسلامية " يورد الصحافي استشهادا أخيرا للنقابي الجامعي، جاء فيه، وهو يرد على سؤال الصحفي: " بلى، فرغم عدم انتماء هؤلاء المحافظين إلى تلك التشكيلات (السياسية) فإنهم يتفقون معها إيديولوجيا "، وهؤلاء كلهم يشكلون ما جاء بين المزدوجتين باسم " اللوبي المحافظ ".

الهوامش:

1- Françoise claquin: la revue de presse, un art de montage, in langage et société N° 64 , juin 1993, p 44.

Université de provence, Marseille.

2-*N .Darde : Discours rapporté – discours de l'information l'enjeu de vérité- de la presse, produit, production, réception. (dans la dir.) Paul Charaudeau; p93 .

3. A. Krieg : analyse discours de presse. Mise au point du discours de presse comme objet de recherche, une communication, volume 20, N° 01, université québéc, p 81

* – ونحن نكتب هذه الأسطر، تبادر إلى أذهاننا ذلك الاستجواب الذي أجرته جريدة Horizons للشيخ علي بلحاج، أحد مؤسسي الجبهة الاسلامية للإنقاذ، والذي عنوانه بما معناه نحن ضد الديمقراطية، وهو العنوان الذي أثار حفيظة الطبقة السياسية التي اتهمت العين وعلى رأسه الشيخ علي بلحاج بمعاداة الديمقراطية والأمازيغية والمرأة... نشير أيضا في نفس هذا السياق إلى أن الاستشهاد هو استراتيجية من بين الاستراتيجيات التي تستخدمها الجريدة – وهي الصور والرسوم والأرقام والبيانات..– لتبيان الواقع ضمن إطار حجاجي إقناعي والمرور دون واسطة من القول " إنه هذا..." ceci est إلى القول " إن هذا مؤكد " ceci est certain... " M.Mouillaud, J.F. Têtu, OP.Cit.P176

4-أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين ج2 تقديم وشرح: د. على أبو ملحم، منشورات دار ومكتبه الهلال، بيروت، 1988، ص06..

5-عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة، ج1، ط3، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ص. 836.

* أنظر في ذلك أعمال D.Jodelet, S.Moscovici, ...

*المقصود بها أبناء العائلة الشريفة، في اللهجة الجزائرية.

نصوص مترجمة

دومنيك منقنو، باتريك شارودو [*]

"تحليل الخطاب بين الأصل والامتداد"

ترجمة: سعيد شيبان [**]

ينقل هذا المقال نظرية تحليل الخطاب، هذا المجال الذي تخطى منشاه الأصليّ: اللسانيات ليقف على عتبة العلوم الإنسانية المختلفة وفي مفترق طرقها ينهل من مناهجها ، ويتبنّى بعض طروحاتها .

قد يصعب على دارس الأدب أن يحصر تاريخ تحليل الخطاب بسبب تطور الخلفيات النظرية واختلاف الإجراءات المنهجية بين شتى أنواع المقاربات التي تتخذ الخطاب موضوعا للدراسة. إنّ مصطلح تحليل الخطاب نشأ أصلا مع ظهور مقال هاريس (Harris) الذي نشأ عام 1952 حيث أشار من خلاله إلى تمدد الإجراءات التوزيعية لبعض وحدات الجملة. إذ تعود جذوره إلى التمييز الذي وضعه دي سوسير (De Saussure) ، بين اللسان والكلام، إلا أنه اعتبر الكلام نشاطا فرديا لا يمكن دراسته دراسة موضوعية دقيقة. لكن تأثير الشكلانيين الروس الذي أدى إلى تأسيس جديد للتحليل الأدبي، وعمل مدرسة جنيف، صمد إلى غاية الخمسينات، حيث بدأ يظهر تيار يهتم بالكلام وبه عارض الوظيفة التبليغية الأساسية لدراسة اللسان، بوظيفة أخرى هي الوظيفة التعبيرية (ظواهر انفعالية أو تأثيرية، ذاتية، فردية). وهذا التيار الجديد يهتم أيضا بدراسة الملفوظات التي تتعدى الجملة، وأيضا كل ما يتعلق بالتلفظ.

---

[*] النص من كتاب:
"Dictionnaire d'analyse du discours" , Paris, PUF, 2002.

[**] أستاذ بجامعة بجاية.

لكن في الحقيقة بدأت ملامح الاهتمام بتحليل الخطاب تتضح مع بداية الستينات حيث برزت عدة محاولات تحث على التفكير والتدبر في بعض خصائص النّص على نحو ما فعل قومبرز وهيمس (Gumperz et Hymes) في مؤلفهما "اثنوغرافيا التواصل" 1964 ثم تلاه مؤلف قارفينكال (Garfinkel) "التحليل الحواري" 1967. ويضاف إلى هذين المؤلفين ما عقبهما من تطور الاتجاهات التداولية ونظريات التلفظ التي نشأت في حضن لسانيات النّص.

وفي نفس المنحى يجب التنويه بالجهود المبذولة في مجالات مماثلة على نحو ما فعل ميشال فوكو (M.Foucault) عام 1969 حين انصبت جهوده في دراسة الأشكال التلفظية وكذلك جهود باختين (Bakhtine) الذي اهتم بأنواع الخطاب والبعد الحواري لعملية التخاطب، حيث أقر بأن كل نص يقع عند ملتقى مجموعة من النصوص الأخرى يعيد قراءتها ويؤكدها ويحولها ويعمقها في الوقت نفسه.

تحديد المفهوم:

يتحدد مفهوم تحليل الخطاب عند بعض الباحثين بكل ما يدور في صلب لسانيات النّص من إشكالات كالتركيب والاتساق والانسجام ...ويعد هاريس وموريس شارول (M.Charolles) من أبرز الباحثين الذين دافعوا عن هذا الطرح، وبالمقابل نفى موشلر (Moeschler) أن تكون ماهية تحليل الخطاب معقدة و متشابكة لا يمكن حصرها في حدود إجراءات ضيقة، فالجمل مثلما صرح موشلر تتضمن عناصر لا يمكن فهمها خارج نطاق الجملة نفسها ومن ثم قد يستحيل فهم ماهية خطاب معين في حدود الجمل المكونة له. وعموما قد تجمع غالبية الآراء على أن تحليل الخطاب لا يكاد يخرج عن تلك العلاقة القائمة بين النّص و السياق، وقد تستثنى من هذا التعريف تلك الأعمال التي تندرج في الدراسات التداولية على نحو ما وجدناه في أعمال ديكرو (O.Ducrot) الذي درس الملفوظات بمعزل عن سياقاتها.

تحليل الخطاب كدراسة للخطاب

يرى فان ديك (vandijk) أن عملية تحليل الخطاب تصب في إطار دراسة استخدام المتكلمين الحقيقيين استخداما فعليا للغة في مواقف حقيقية، فتحليل الخطاب إذن يتمظهر لنا كمجال أو تخصص يهتم بدراية اللغة كنشاط متجذر في سياق معين، وهذا السياق يكون منتجا لوحدات تركيبية للجملة، ويمكن أن ندرج في هذا المنحى استعمال اللغة لغايات اجتماعية، تعبيرية، مرجعية. وفي هذه الحالة يتحتم على محلل الخطاب الاستعانة بمقاربات متنوعة "كالتحليل الحواري" أو "التحليل المحادثاتي" مثلما يحلو للبعض أن يسميه اثنوغرافيا التواصل علم اللغة الاجتماعي التفاعلي.

لقد أصبح لمصطلح "تحليل الخطاب"- على حد تعبير براون(Brown)- استعمالات عديدة تشمل مجالات واسعة من الأنشطة. فهو يستعمل مثلا للحديث عن أنشطة تقع على خط التماس بين دراسات مختلفة كاللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية واللسانيات الفلسفية واللسانيات

الإحصائية. والمهتمون بمثل هذه الدراسات المختلفة يركزون بحثهم جميعا على جوانب شتى من الخطاب. فعلماء اللسانيات الاجتماعية مثلا يهتمون خاصة ببنية التفاعل الاجتماعي- كما يتجلى في الحوار- كما أن دراساتهم الوصفية تؤكد ظواهر السياق الاجتماعي التي تعود بصفة خاصة إلى سلّم التصنيفات الاجتماعية. إنّهم يطلقون تعميماتهم من خلال أمثلة واقعية من اللغة المستعملة. ويبنون عملهم على عينات من الخطاب المنطوق المكتوب كتابة صوتية. أمّا علماء اللسانيات النفسية، فيتجه اهتمامهم إلى قضايا تتصل باللغة والإدراك. وهم يتميزون باستعمالهم منهجية دقيقة استنبطوها من علم النفس التجريبي، ويعالجون على أساسها مشكلات الإدراك من خلال نصوص قصيرة أو سلسلة من الجمل المكتوبة. ويهتم فلاسفة اللغة من جهتهم- واللسانيون الشكلانيون كذلك- بالعلاقات الدلالية القائمة بين أزواج من الجمل وخصائصها النظمية، كما يهتمون أيضا بالعلاقات بين الجمل والواقع وذلك لمعرفة ما إذا كانت الجمل أداة لتقرير أحكام يمكن تقييمها بناء على سلم من معايير الصدق أو الكذب.

وهم يدرسون تلك العلاقات بين مجموعات من الجمل التي يستعملها متكلمون نموذجيون لمخاطبة متلقين نموذجيين في سياقات نموذجية قليلة التحديد. أما علماء اللسانيات الإحصائية ممن يعملون في هذا المجال، فإنّهم يوجهون اهتمامهم إلى معالجة نماذج خطابية تفرض عليهم طبيعة منهجهم أن يختاروها من بين النصوص القصيرة المستعملة في سياقات محددة جدا.

تحليل الخطاب كدراسة للحوار أو (المحادثة)

ترى المنهاجية الأنجلوساكسونية أن الخطاب نشاط أساسي تفاعلي، ومن ثم وجب في نظرها التمييز بين تحليل الخطاب والتحليل الحواري. ومن الذين تبنوا هذا الطرح نجد الباحث لفنسون (S.C.Levinson) الذي يميز بين تيارين متباينين، تحليل الخطاب القائم على تحليل لساني تراتبي للنصوص الحوارية، والتحليل الحواري الذي يصب في صلب الدراسات الاثنومنهاجية (éthométhodologie). فالتيار الأول مثله لسانيون أمثال سنكلير (J.M.C.H.Sinclair) وكولثارد (R.M.Coulthard) تضاف إليه باكورة الأعمال التي قامت بها مدرسة جنيف.

تحليل الخطاب كوجهة نظر خاصة على الخطاب:

يرى الباحث اللساني البريطاني (M.A.K.Halliday) أن الهدف الأسمى لمحلل الخطاب هو تبيان و تفسير العلاقة القائمة بين ضوابط اللغة ومتطلباتها الدلالية والغائية المعبر عنها بواسطة الخطاب. ويعارض د.منقونو هذا الطرح مبررا موقفه باستحالة اتخاذ "الغائية" كمنطلق لدراسة مجال تحليل الخطاب الذي لا يمكن حصره فحسب في التحليل الاجتماعي أو السيكولوجي للسياق. فعلى حد تعبير منقنو (Maingueneau) فإن تحليل الخطاب لا ينشغل كموضوع بدراسة التنظيم النصي في حد ذاته ولا وضعية التواصل ولكنه بالمقابل عليه أن يركز على المجال التلفظي الذي

يربطه بمنظومة نصية ومجال اجتماعي محدد. وفي هذا الإطار فإن تحليل الخطاب تجمعه علاقات وطيدة مع شتى أنواع الخطاب، بيد أن محلل الخطاب يهتم بنفس المدونة التي نجدها في علم الاجتماع اللغوي والتحليل الحواري ... فيتخذها كدعائم ومنطلقات مع اتخاذ مواقف مخالفة أثناء عملية المقاربة و التحليل. فإذا أخذنا على سبيل المثال الفحص الطبي كعينة للدراسة فهذا يفترض علينا الاستعانة بأصول الحوار الذي هو موضوع التحليل الحواري، والتعدد اللغوي الذي هو موضوع الدراسات السوسيولسانية، إضافة إلى الصيغ الحجاجية التي هي موضوع اهتمام البلاغة. فكل هذه المعطيات تفيد عملية تحليل الخطاب وتشكل زوايا بحث ذات مناحي مختلفة من حيث المقاربة.

إنّ نظرية تحليل الخطاب تقف على عتبة العلوم الإنسانية وفي مفترق طرقها، فهي تتميز بطابعها التحولي، فلا غرابة إذن أن نجد محللين للخطاب متعددي الاختصاصات منهم علماء الاجتماع واللسانيين والسيكولوجيين، بالإضافة إلى تلك الاختلافات التي تميز اتجاه عن آخر في نفس مجال التخصص، ففي الولايات المتحدة الأمريكية يتأثر تحليل الخطاب بدراسة الأنثروبولوجية بغض النظر عن ميول الدارسين والباحثين، مما يوحي بوجود علاقات حميمية بين فروع العلوم الاجتماعية وبعض مجالات تحليل الخطاب، وبالأحرى بين الذين يبحثون في مجالات الإعلام وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، وبين الذين يبحثون في أصول الحوار والأنثروبولوجيا، وكذلك بين الذين يدرسون الخطابات الأساسية وعلاقاتها بالتاريخ أو الفلسفة.

أما في الأدب الفرنكوفوني يحاول بعض الدارسين أن يفرقوا بين تحليل الخطاب وتحليل خطاب ويقترح جون ميشال أدام (J.M.Adam) طريقة للتمييز بين التعريفين انطلاقا من معطيات مؤداها أن تحليل الخطاب عبارة عن نظرية عامة للتخطيب في حين أن تحليل خطاب يعني دراسة الفروق القائمة بين الممارسات التخطيبية للبشر.

تحديد بعض الأقطاب الكبرى لنظرية تحليل الخطاب:

إن امتداد نظرية تحليل الخطاب وتفرعها أدى إلى بروز مجالات وتخصصات مكنت من فتح أواصر الحوار بين المجالات التي تعني بالخطاب بصفة عامة وبين الاتجاهات والمدارس التي تهتم بتحليل الخطاب بصفة خاصة، الشيء الذي مكننا من التمييز بين عدة أقطاب و تصنيفها على الشكل التالي:

1- الأبحاث التي تدرج الخطاب ضمن التفاعل الاجتماعي.

2- الأبحاث التي تهتم بدراسة حالات التواصل اللغوي، وبالتالي دراسة أنواع الخطابات.

3- الأبحاث التي تكرس الوظائف الخطابية على ظروف إنتاج المعلومات أو على تموضعها الإيديولوجي.

4- الأبحاث التي تضع بالدرجة الأولى التنظيم النصي أو الكشف عن علامات التلفظ.

إن الكثير من الباحثين الذين يدَّعون السبق إلى مجال تحليل الخطاب لا يهمهم فهم الوظائف الخطابية بقدر ما يسعون إلى دراسة الظواهر المشخصة قصد الخروج بوجهات نظر حول مدونات إيديولوجية ذات طابع حساس. وفي هذه الحالة فإن المعلومات التي يمنحها مجال تحليل الخطاب توضع في خدمة أغراض إيديولوجية بحتة. وقد كان للمدرسة الفرنسية في مطلع الستينات السبق إلى هذا الطرح بانتهاجها نظرية في تحليل الخطاب قوامها طروحات مدرسة التحليل النفسي والماركسية.

إن أحدث الاتجاهات في مجال تحليل الخطاب تهدف إلى دراسة الأشكال المطروحة في الخطاب انطلاقا من دراسة الأجناس و الأعراق و الطبقات الاجتماعية و هذا ما أقر به كل من فان دايك و ووداك (vandijk,wodak). وفي صعيد آخر ننوه بأعمال سرفاتي (G.E.Serfati) في كتابه "عناصر تحليل الخطاب" تطبيق مقاربة اثنوغرافية إيديولوجية على النصوص، وكانت دراسته منصبة على النزعة المناهضة للسامية.

تألق مجال تحليل الخطاب:

إذا كان البعض لا يرون في عملية تحليل الخطاب سوى فضاء انتقالي أو حقل نشأ في حضن اللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس، فإن البعض الآخر وخصوصا المتأثرين بالمدرسة الفرنسية يعتقدون أن تحليل الخطاب فضاء للنقد و المساءلة والتجريب، حيث بإمكان الباحث أن يستثمر كل الإشكاليات المطروحة في الحقول المعرفية القريبة، ومن ثم فإن وضع تحليل الخطاب يقترب من مجال شاسع كالفلسفة.

والحقيقة أن تاريخ تحليل الخطاب منذ الستينات يكشف لنا أنه مجال عرف تطورا كبيرا في حقله الدراسي والمعرفي ليتسع المصطلح وتتمدد آفاقه، حتى صرنا نعني بتحليل الخطاب كل العناصر الإنتاجية للكلام و التي تجد مصوغاتها في منظومة اصطلاحية خاصة تسعى إلى محاورة مختلف الاتجاهات و المقاربات.

إن تحليل الخطاب يتضمن دراسة القوالب اللغوية و مظاهر الانتظام في توزيعها من جهة، كما يقتضي من جهة أخرى مراعاة المبادئ العامة التي تقوم عليها عملية الفهم، تلك العملية التي يضع الناس بواسطتها معنى لما يسمعون ويقرءون. لقد أشار صامويل باتلير في مقدمة إحدى المذكرات إلى ضرورة مثل هذا الموقف التوفيقي، وكذلك إلى المخاطر التي يتضمنها، من خلال تحذير يجدر بمحللي الخطاب أن يضعوه نصب أعينهم، فقال:" يجب أن ندرس كل شيء في ذاته قدر الإمكان، وأن ندرسه كذلك من حيث علاقاته. فإذا حاولنا النظر إليه في ذاته مطلقا، وبقطع النظر عن علاقاته، فإننا سنجد أنفسنا شيئا فشيئا قد استنفذناه فهما ودراسة. وإذا حاولنا النظر إليه من خلال علاقاته فقط، فسنكتشف أنه لا توجد زاوية

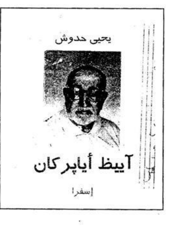
في هذا الكون إلاّ وقد احتل مكانه منها".

إن وجود تحليل الخطاب كمجال قـائم بذاته يشكل ظاهرة لا يستهان بها في تاريخ البشرية، بجميع الملفوظات الناجمـة عـن مجتمع تعددي بكل أشكاله قد تكون موضوع دراسة مما يفرض وجـود نظـام خـاص للخطاب. ولذلك أقرّ فوكو (Foucault) بأن الأهم في تحليل الخطاب يكمن في المحافظة على عناصر تماسكه وإخراجه إلـى حيـز الوجود بكل تعقيداته التي يعرف بها.

آخر مطبوعات الجاحظية



العنوان: الأستاذ محمد إبراهيمي الميلي.
إنجاز وطبع: الجاحظية.
عدد الصفحات: 32 صفحة.
الحجم: 21/15.
الناشر: التبيين/الجاحظية.
السنة: 2004.



العنوان: آييظ أيابركان
المؤلف: يحيى حدوش
النوع: شعر (إسفرا)
عدد الصفحات: 72 صفحة.
الحجم: 21/15.
الناشر: التبيين/الجاحظية.
السنة: 2004.

الملـــف

كلمة الملف

المشاركون في هذا الملف

- ❖ الدلالات النفسية في عالم نجيب محفوظ الروائي

د. محمد مسباعي

- ❖ الحداثة النقدية من منظور اجتماعي (قراءة نقدية في مؤلف" برج بابل " للدكتور غالي شكري)

عبلة معاندي

- ❖ المضمرات في خطاب البوقالة أو لغة الوجود المنفي

ديلمي فاطمة

في ملف هذا العدد من مجلة "التبيين" سنتعرف إلى مناهج التحليل الأدبي المتواجدة في الساحة الأكاديمية الجزائرية والبداية تكون بالمقال الموسوم بـ"الدلالات النفسية في عالم نجيب محفوظ الروائي" للباحث محمد مسباعي، والذي يرى أن مسألة معرفة شخصية الروائي على ضوء رواياته من أهم الأهداف التي يتوخاها التحليل النفسي بحكم محاولته رصد الجذور النفسية التي استمد منها الروائي مادته الإبداعية وعلى هذا الأساس تتدرج محاولة صاحب المقال من خلال تعرضه لتحليل سمات وأنماط سلوك الشخصيات الروائية لنجيب محفوظ: "كمال عبد الجواد، محجوب عبد الدايم، أحمد عاكف...".

أما في المقال الثاني والمعنون بـ: "الحداثة النقدية من منظور اجتماعي" -قراءة نقدية في مؤلف برج بابل للدكتور غالي شكري. للاستاذة الباحثة عبلة معاندي التي تعتبر "غالي شكري" من الكتاب العرب المعاصرين الذين اهتموا بموضوع الحداثة تأريخا وتنظيرا وتأويلا، وكما هو ظاهر من العنوان فإن الباحثة قد تعرضت لقراءة نقدية مستفيضة للكتاب: "برج بابل" وتتبنى رأي الدكتور غالي شكري الذي يقول: "في انتظار نهضة جديدة للنقد، يظل البحث عن الحداثة الواجبة الوجود قائما"... ولم تفوّت الباحثة فرصة التعقيب على الهفوات التي وقع فيها المؤلف والتي أرجعتها بالأساس إلى غلبة الطابع الإيديولوجي على التفسير والتقييم الموضوعيين، وتعقد المعطيات وتداخلها وارتباط القضية في جذرها الأكبر بالبنية الثقافية السلطوية. وفي المقال الأخير الذي يحمل عنوان: "المضمرات في خطاب البوقالة أو لغة الوجود المنفي". للباحثة "فاطمة ديلمي" التي اختارت "البوقالة" -نموذجا للخطاب الشعري الشفوي النسوي الجزائري- ميدانا تطبيقيا، فهي كما تقول: "خطاب المرأة وعنها"، حيث يتم عرض التجربة في بيتين أو أكثر، الأمر الذي يترك مجالا للرمز والصورة والتلميح.

خميسة بن ترية

الدلالات النفسية في عالم نجيب محفوظ الروائي

د.محمد مسباعي(*)

تعد مسألة معرفة شخصية الروائي على ضوء رواياته من أهم الأهداف التي يتوخاها التحليل النفسي بحكم كونه محاولة رصد للجذور النفسية التي استمد منها الروائي مادته الإبداعية على الرغم من المعوقات المنهجية والإجرائية التي تسبغ شيئا من النسبية على النتائج المتعلقة بجذور العلاقة القائمة بين شخصية الروائي ومضامين آثاره الإبداعية، لأن التحليل النفسي للروائي عن طريق آثاره قد لا يفضي إلى نتائج يقينية أو قريبة من شيء من اليقين كالتي يمكن بلوغها بالتحليل النفسي لشخصيته لدى إخضاع المحلل النفسي إياها للمناهج والطرق التحليلية النفسية المتعارف عليها في جلسات التحليل النفسي.

غير أن ذلك لا يزهدنا في محاولة تحليل مضامين رواياته موضوع البحث للوقوف على ما أمكن رصده من ملامح نفسية قد نستدل بها على بعض سمات شخصيته اللاشعورية لعلها تضيء الجذور النفسية التي أسهمت في تشكيل مادته الإبداعية.

ويرى التحليل النفسي أن علاقة الروائي بشخصيته الروائية تماثل « علاقة المحلل النفسي بمريضه – كما أ شار إلى ذلك الطبيب النفسي جان دولاي – في قوله تنشأ بين الروائي وبطله علاقة تحويل نفسي سلبي أو إيجابي تعينه على الإطلاع على طوايا نفسه بحيث تكون العلاقة النفسية الخيالية القائمة بينهما بمثابة علاقة المريض النفسي بمحلله.»[1] الذي يبثه خلجات ذاته ونوازعها في بوح اعترافي حميمي.

بينما يذهب علماء التحليل النفسي إلى اعتبار الشخصيات الروائية إما أنها الناطق الرسمي باسم مبدعها الذي يتبناها تماما باعتبارها قناعه الفني، أو أنها مجرد شخصيات مستقلة عن مبدعها متحررة منه أحيانا، وقد تشهد ضده بطبيعة الحال.[2]

ويبدو أن انتشار الفكر الفرويدي في مطلع القرن العشرين حمل بعض الأدباء على إعلان علاقة قرابتهم النفسية بشخصياتهم القصصية والروائية.[3] وحدا بالنقاد والدارسين إلى محاولة رصد ملامح شخصيات الكتاب على ضوء أعمالهم الإبداعية على غرار ما فعل بعض المحللين النفسيين – أسوة بفرويد – في إخضاعهم النصوص الروائية – على وجه الخصوص – للمنهج النفسي لكون الرواية أقدر على استيعاب ملامح شخصيات الروائيين وتجارب حياتهم الشعورية واللاشعورية بدرجات متفاوتة تفاوت مستويات مواهبهم وإبداعهم وصدقهم النفسي والفني الذي يحدد مدى تجلي سمات شخصياتهم في سياق أعمالهم النفسية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، واقعية أو رمزية.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر.

ومن ثمة، فإذا كانت الدراسات المتعلقة بسير الفلاسفة وتراجمهم الذاتية والغيرية قد أثبتت مدى علاقة الجانب النفسي للفلاسفة باتجاهاتهم الفلسفية التي أسسوها بحكم فعالية الجانب النفسي والاجتماعي للفيلسوف بوصفه إنسانا في صياغة منظوره الفلسفي، ومنظومة القيم والمفاهيم المعرفية التي يتبناها؛ فالأمر نفسه ينطبق على الإبداع الأدبي انطباقا أقوى وأوضح لأنه " لا فكر خارج الحياة ولا فكر خارج الزمان والمكان، وأصول كل المسائل النفسية والفكرية ضاربة في الحياة العادية واليومية.»[4]

وهذه المقولة التي يتبناها نجيب محفوظ هي بمثابة الخلفية الفكرية التي يستند عليها في إبداعه الروائي حيث أنه يعترف بعلاقة قرابته النفسية بشخصياته الروائية في قوله: « شخصيات رواياتي يجيء جوهرها دفعة واحدة كما تجيء الأفكار ولكن بناءها يتم على فترات، على مثال تبلور الشعر، ونتيجة للرؤية والملاحظة والخيال والذكريات والأحلام والواقع بل تمتص الشخصية الواحدة شخصيتين أو أكثر... فضلا عن اندساس المؤلف برؤيته ومزاجه وكافة تعقيداته الواعية وغير الواعية.»[5]

وإفادة الروائي تنم عن وعيه بعملية الإبداع الفني وآلياتها الشعورية واللاشعورية، وشتى العمليات العقلية العليا التي تسهم فيها بمقادير متفاوتة مما يسوغ البحث في مضامين رواياته عن ملامح شخصيته الإنسانية التي هي الوجه الآخر لملامح شخصيته الإبداعية بحكم ما بين المستويين النفسيين من علاقة قرابة تجعل أحدهما يؤثر في الآخر، لا سيما أن هدف المنهج النفسي هو البحث عن المعنى اللاشعوري المتواري خلف المعنى الظاهري المقروء؛ لكون العمل الإبداعي في نظر المنهج النفسي يتكون من مستوى شعوري ظاهر، خاضع للملاحظة، ومستوى باطن لا نقف عليه إلا بالتحليل النفسي.

وقد اعترف نجيب محفوظ في بعض الندوات الأدبية والاستجوابات الصحفية التي أجريت معه عقب صدور ثلاثية بين القصرين في الخمسينيات أن شخصية (كمال عبد الجواد) تتجسد فيها ملامح شخصيته الجسمية والنفسية والعقلية، ويتضح ذلك على ضوء عبارته الاعترافية: « كمال عبد الجواد هو أنا.»[6]

وإذا استندنا على هذا الاعتراف سنقتصر على تحليل سمات وأبعاد وأنماط سلوك هذه الشخصية الروائية دونما عداها من الشخصيات لمحاولة الكشف عن ملامح شخصيته الإنسانية كما تجسدت على ضوء قناعه الفني الذي عرضه في سياق نصه الروائي المطول.

ومن ثمة نستخلص بعض عقده النفسية، وتحيلها إلى المنبع النفسي الذي استمدت منه مادتها الإبداعية؛ بحيث يغدو الروائي بمثابة مرجعية نفسية قائمة بذاتها بحكم العلاقة الحميمية القائمة بين المبدع وآثاره الإبداعية.

إن شخصية كمال عبد الجواد على الرغم من اعتراف الروائي بكونها هي قناعه الفني، فلا يعتد بقوله من الوجهة النفسية ولو أقنع كتاب سيرته ممن يعتقدون بإرادية الدوافع الإبداعية، لأنه يشير – في تصريحه ذاك – إلى جانب محدود من شخصيته لا إلى جوانبها جميعا لأن كمال عبد الجواد ينقل ملامح من ذاته، بينما تشترك الشخصيات الروائية الأخرى في تجسيد بعض ملامح ذاته بمقادير مختلفة، فضلا عن الملامح الكامنة في عقله الباطن التي يجهلها هو نفسه.

تطالعنا شخصية كمال عبد الجواد مأزومة ببعض الخبرات النفسية اللاشعورية الأليمة التي ترسبت في بنائه النفسي والعقلي. ويبدو أن شعوره الممض بالدونية أكثر سمات شخصيته بروزا، وهو ناجم عن تصوره السلبي لصورته الجسمية التي تشكلت في محيط أسري أشعره أفراده بدونيته المتمثلة في ضخامة رأسه مما جعل إخوته يعيرونه بذي الرأسين، فضلا عن كبر فمه، وبروز فكيه، وغور عينيه في محجريهما.

وتضاعفت عقدة دونيته بإخفاقه العاطفي بسب حرمانه من الوسامة، لا سيما وأن فتاته تتبنى قيمة الجمال في الرجال والنساء على حد سواء، مما جعلها ترفضه مؤثرة شابا آخر بحبها لكونه يفضله وسامة، فغذى إحباطه العاطفي شعوره بالدونية، وأسبغ عليه اكتئابا نفسيا انعكس في رؤيته السوداوية للذات والآخرين والحياة، مما حمله على التصعيد الجنسي والتعويض النفسي عن طريق التثقيف الذاتي والإبداع الأدبي أيضا.

أما التجربة اللاشعورية الأخرى، فتتمثل في عقدته الأوديبية التي لم تنحل في ظل سلطة أبوية قاهرة، وسلطة أم احتوائية، مما شحنه بمشاعر القلق والإثم والرغبة في العدوان السادي مما يدلل على اضطراب نموه النفسي لعدم تسويته للموقف الأوديبي الذي يكون سويا في مرحلة من الطفولة بعينها لكن استمرار بقائه يغدو انحرافا نفسيا، لأن انحلال العقدة الأوديبية يتم إما بشعور الطفل أن أمه تخصه بحب لا يشاركه أبوه فيه، أو بخوفه من خصاء أبيه له خوفا لا شعوريا.[7]

وتكاد أبحاث التحليل النفسي تجمع على الصلة الوثيقة بين العقدة الأوديبية والإبداع الفني مما يجعلها بمثابة « شبكة من الارتباطات العاطفية نستطيع أن نتصورها بعقدها وخيوطها على غرار الجملة العصبية، فإذا اهتزت نقطة من الشبكة انتقل الاهتزاز من مركز إلى مركز على طول خطوط المقاومة الأقل في هذه الشبكة. وهذا هو السبب في أن حادثا تفصيليا (كلمة، إشارة) يمكن أن يكون بالنسبة إلينا مشحونا بمقدار من الانفعال لا يتناسب وأهميته الموضوعية، ذلك لأن خيوطا نجهلها في أغلب الأحيان تربط بينه وبين ذكريات وصور وأفكار مشحونة بالانفعال شحنا قويا.»[8] قد ينعكس أثرها في سياق العمل الإبداعي، فينم عما يندس في تلافيف لا شعور الفنان، ولكنها قد لا تظهر غالبا كحدث قائم بذاته واضح المعالم في جملته وتفاصيله، بل تومئ إليها الومضات الروائية، واللقطات الجانبية، والشخصيات الهامشية التي يرى التحليل النفسي أنها لم ترد اعتباطا، بل أوحى بها العقل الباطن بآلياته اللاشعورية كالإسقاط، والتقمص، والإنكار، أحلام اليقظة، والتبرير وزلات اللسان، وغيرها من الآليات التي تنشط فعاليتها أثناء السلوك الإبداعي الذي تسهم فيه العمليات العقلية العليا كالذكاء والإدراك، والتذكر، والتخيل، والعمليات العقلية الباطنية كاللاشعور.

كما أن لعقدة أوديب دورين يتمثل أولهما في تحديد مادة الإبداع الفني، فضلا عن كونها الدافع النفسي الذي يحدو الفنان لممارسة السلوك الإبداعي، مما يجعلها تظهر أحيانا واضحة القسمات والألوان يمكن الوقوف عليها بالملاحظة، وقد تتستر بأقنعة فنية تتوارى بها لكنها ما تلبث أن تستبين ملامحها بتحليل جذور الأحداث، وطوايا النفوس، ودوافع السلوك للكشف عن جوهرها الدفين الزئبقي الجوهر، الفسيفسائي المظهر، مما يدمغها بالطابع التمويهي المتنكر في

شتى الصور والأشكال بحكم خضوعه للآليات اللاشعورية التي تحوره مرارا، وتضفي عليه ألوانا مكثفة ورمزية زاهية، تطمس الميول الأوديبية الآثمة حبيسة العقل الباطن، ورقابة الأنا الأعلى الحائل دون انطلاقها بحكم عدم توافقها مع نظامه القيمي الصارم، مما يجعلها تتسرب عن طريق الثرثرة العادية، والشتائم، والنكت، والسلوك الإبداعي، وأحلام اليقظة والمنام أيضا.[9]

ومن ثمة، تبدو جل الأعمال الروائية موضوع البحث بمثابة روايات العصاب العائلي (Les romans familiales de névrose) تشكلت شخصياتها وأحداثها المحورية في العقل الباطن للروائي وهو في طور الطفولة حين كان يرزح تحت وطأة العقدة والأوديبية التي جعلته ممزقا بين رغبته في إزاحة أبيه من مجال المنافسة للاستئثار بحب أمه، وخوفه من بطش أبيه، وشعوره بالذنب من جراء رغباته الآثمة.

ومن ثمة يبدو أن « ليس هناك عمل فني إلا وله ماض في نفس صاحبه هذا الماضي هو تجربة قديمة مرت بهذا الشخص، فتركت آثارا عميقة في نفسه، هذه الآثار قد تختفي من السطح، ولكن هذا لا يعني أنها انتهت.»[10]

ويعزو التحليل النفسي هذه التجربة إلى عدم تسوية الموقف الأوديبي الذي يغدو بمثابة حالة نفسية مرضية تتألق تجلياتها في العمل الفني « وبهذا يصبح الفن نوعا من العصاب على أساس أنه تعبير عن الموقف الأوروبي الذي هو أصل جميع الأعصبة. أما الباعث على التعبير الفني عن الموقف الأوديبي، فهو الرغبة في التطهير، باعتبار التطهير راحة من الآثار المؤلمة للموقف. كما أن التعبير الفني عن الموقف الأوديبي يمثل حاجة إلى استعادة ما كان يشعر به من سعادة إبان طفولته.»[11]

ولعل ما يدلل على علاقة المبدع بشخصياته الروائية أنه خلال ممارسة السلوك الإبداعي يشعر بانتفاء الفروق بينه وبينها من جراء توحده النفسي بشتى عناصر عمله الفني، حيث ينصهر وجدانيا في أعماق شخصيته الروائية التي يعرض حركة صراعها النفسي والاجتماعي في سياق النص الروائي « فإذا تحمست هذه الشخصية، فهو متحمس، وإذا عاشت لحظات في نشوة الحب فهو الذي يعيش هذه اللحظات، وإذا بكت أوشك على البكاء.. ربما أعانته على ذلك ظاهرة الارتسام التي سبق الحديث عنها.»[12]

ويُروى في هذا السياق أن خادمة الروائي الفرنسي أو نوريه دوبلزاك دخلت حجرة مكتبه لتقدم له إبريق قهوة بينما هو عاكف على كتابة آخر فصول إحدى رواياته، فلاحظت أنه كان يبكي، فبادرت تواسيه وتستفسره عما أصابه، فأنهى إليها خبر موت سيدة نبيلة لم تكن سوى إحدى شخصياته الروائية التي كان قد فرغ لتوه من وصف موتها في مشهد مأساوي حزين.

ولعل هذه الحادثة التي رواها بعض كتاب سيرته دلالة نفسية على التقمص الذي يحياه الروائي لدى إبداعه مما يزوده بالطاقة النفسية التي تسبغ عليه الصدق النفسي؛ رديف الصدق الفني الكفيل بإخصاب مضمون عمله الروائي، وإضفاء العمق والجمال عليه بحيث يقنع القارئ، ويؤثر في وجدانه بحكم إيهامه إياه بواقعية أحداث الرواية وشخوصها بحيث يجعله يتوحد بهم توحدا نفسيا، ويشاركهم مشاركة وجدانية مواقف حياتهم الممتعة الأليمة على حد سواء.

ومن ثمة نرى أن أمشاجا من بنائه النفسي الشعوري واللاشعوري؛ قد انتشرت في شتى أعماله الروائية، وشخصياته المركزية والهامشية التي بدت في جملتها مجرد أقنعة فنية؛ على الرغم من الاختلاف الذي يطالعنا في سماتها النفسية والعقلية والاجتماعية التي هي وليدة التقمص المبدع، والطاقة النفسية المزاحة التي تمد المبدع بالقوة اللازمة للسلوك الإبداعي؛ لكون التقمص المبدع الطاقة النفسية عاملين كامنين « يحركهما العصاب، وبذلك يصل الفنان الموهوب إلى مستوى الإبداع. »[13]

وهكذا يتكشف أن عملية التقمص المبدع التي تسهم في السلوك الإبداعي، تسبغ على الشخصيات الروائية المتقمصة، ملامح نفسية متسربة من العقل الباطن للروائي لكون التقمص في حد ذاته مجرد آلية لا شعورية تتسرب منها الرغبات المكبوتة من حدود اللاشعور إلى الشعور بعد خضوعها لعمليات الترميز والتكثيف التي تطمس ملامحها المأساوية الآثمة.

أما الطاقة النفسية المزاحة التي يتغذى بها التقمص فهي ذات صلة بالخبرات النفسية والرغبات المكبوتة التي تنتقل من مجال إشباعها الطبيعي إلى مجال بديل يحقق إشباعا مصعدا، وتعويضيا مما ينم عن العصاب الكامن وراءها.

ولعل ما يزيدنا وقوفا على فعالية اللاشعور في إبداع نجيب محفوظ الروائي قوله: «إنني بدأت بعض الروايات وأنهيتها على غير الصورة التي كنت أتوقعها كما أن حماسي يفتر لعملي بعد إنجازه.»[14]

ويتمثل ذلك في كونه قد باشر تأليف بعض رواياته الواقعية الأولى معتزما في بادئ الأمر جعلها روايات هزلية ساخرة لكن عقله الباطن أوحى له بغير ما أراد مستوى شخصيته الواعي، وأطلق من طوايا اللاشعور تجاربه النفسية الأليمة المتربصة من عقدة أوديبية متأزمة، وعقدة دونية حادة، وإحباط عاطفي عميق؛ دمغ مضامينه الروائية بالطابع المأساوي القاتم الذي طمس روح الدعابة والفكاهة التي يتسم بها مستوى شخصيته الظاهر لكونه معروفا بروح المرح التي جعلته صاحب نكتة بارع في ابتكارها ورواياتها سواء ما كان منها عميقا ذا دلالة، أو سطحيا مسليا خاليا من المغزى والدلالة.

ولعله حاول استثمار هذا الجانب الكامن في شخصيته لتأليف أعمال روائية مشحونة بحس الفكاهة الهادفة لولا التمزق النفسي الحاد الذي جعل شخصيته الإبداعية بوتقة صراع نفسي بين المستوى الشعوري واللاشعوري الذي رجحت كفته مما أتاح له الهيمنة على مستويات الإبداع العميقة كالأحداث والحبكة والمواقف والدلالات النفسية والاجتماعية، بينما اقتصر المستوى الشعوري على تشكيل البنية الروائية الفنية كاللغة والإيقاع والزمان والمكان والسرد.

ويبدو أن فتور حماس الروائي لعمله الإبداعي بعد استكماله، يعزى لجملة من الأسباب منها نفاد الطاقة النفسية الدافعة التي حملته على ممارسة العملية الإبداعية. ومن ثمة يغدو الفتور بمثابة إزاحة للشحنة الانفعالية من الذات إلى الموضوع الإبداعي، مما يورث الروائي ارتياحا نفسيا يحسبه فتورا في الحماس، وما هو في حقيقة الأمر كذلك.

ولعل فتور الحماس مرده البون الشاسع بين صورة العمل الإبداعي المتوقع إنجازه في الخيال حين كان في مرحلة الاختمار النفسي والفني كمادة إبداعية غير مكتملة النمو في شعور الروائي ولا شعوره معا، وبين صورته وقد اكتمل نموه، وتجسد

في صورة فنية معينة دون مستوى صورته المتوقعة.

وقد يكون فتور الروائي مرجعه اصطدام وعيه بمضامينه النفسية ذات الطابع اللاشعوري القائم الذي أثار شعوره بالذنب. كما أن نرجسيته قد تكون علة فتور حماسه لعمله الإبداعي لأن تصوره لذاته المبدعة أرقى من مستوى آثاره الإبداعية؛ بحكم تصوره النرجسي لذاته، مما يجعله يشعر بخيبة أمل في إبداعه الذي هو دون صورة ذاته النرجسية، ولذلك يعمد إلى المثابرة على تجويد إبداعه لبلوغ مستوى تصوره النرجسي لذاته، ولعل ذلك سر خصوبته الإبداعية.

وقد يكون فتوره النفسي عرضا من أعراض التخفف من الشعور بالذنب الذي حداه للإبداع بغية التطهر من رواسب صراعاته الطفولية بمحاولة اجترارها «لتجاوز هذه المواقف والتغلب على صراعاتها من خلال تكرار التفكير فيها.»[15]

كما يمكن أن يكون ذلك الفتور نتيجة التحرر من الواقع لأن الخيال الإبداعي؛ يباعد بينه وبين واقعه بما يتيح له مراجعته، وإعادة تشكيله، وإخضاعه لإرادته، ويهيئه للعودة إليه بوجدان متخفف من توتر الحرمان والدونية والذنب وسوء التكيف مع الآخرين في الماضي والحاضر على حد سواء.

عقدة أوديب في عالم نجيب محفوظ الروائي:

لعل تكرار أحداث، وتجارب، ومواقف، وأنماط سلوكية بعينها في سياق جملة من الأعمال الروائية استغرق إبداعها عشرين عاما متواصلة يمكن أن يرقى إلى مستوى القرائن على بعض الملامح النفسية للروائي باعتباره إنسانا يتسم سلوكه «ويتصف طبعه بمظاهر طفولية ولا سيما التمركز على الذات والسادية، والنرجسية، وهذا كله يجعله محبا للظهور.»[16]

وليست هذه السمات النفسية عيوبا – كما قد يتصورها بعض الناس – بقدر ما هي أسس نفسية تهيئ الفنان لممارسة السلوك الإبداعي على الرغم من كون هذه السمات قد يتسم بها أشخاص لا يمتون بصلة للإبداع الفني تماما.

نرى عودا على بدء أن علاقة القرابة النفسية بين الروائي وأبطاله واضحة في سياق تصويره لها، ولأنماط سلوكها، ومشكلاتها النفسية والعائلية والمهنية، حيث يظهر كمال عبد الجواد باعتباره قناعا فنيا لشخصيته ومشكلات نموها في الطفولة والمراهقة والشباب، وأزماتها النفسية والعاطفية والزوجية أيضا.

وقد انعكس الأثر النفسي لشخصية أبيه على تصويره الروائي للسلطة الأبوية التقليدية التي يمثلها السيد أحمد عبد الجواد التجسيد الحي لشخصية أبيه كما شهد بذلك أحد أصدقائه في فصل سابق من البحث.[17]

أما جانب الازدواجية الشخصية بين ظاهره وباطنه، وقوله وفعله، فقد أوعز به لا شعور الروائي لتشويه صورة الأب المقدسة لإشباع الدوافع النفسية الأوديبية التي تتوخى انتهاك حرمة السلطة الأبوية باتخاذ الازدواجية الشخصية مطعنا يجهز على أنساق القيم الأخلاقية التي تستند عليها في قمع الميول الأوديبية، مما جعل التصوير الروائي بمثابة قتل معنوي ورمزي لوجود الأب في اللاشعور لتسويغ إطلاق الغرائز الحبيسة التي تجسد انطلاقها في سلوك ياسين الفوار بالفحولة الجنسية، السيكوباتي الشخصية، وقد جعله الروائي قناعا فنيا آخر

من أقنعته الكثيرة التي توسل بها لإشباع ما عاقته عنه العوائق النفسية والمحاذير الأخلاقية لا سيما وأن نجيب محفوظ – بشهادة جل الذين عرفوه عن كثب وفي شتى مراحل العمر – بطبعه خجول، متواضع منطو، محافظ السلوك على الرغم من تحرره الفكري، لا يمكنه بحكم عصابيته ممارسة حياة السيد احمد عبد الجواد وياسين ذات الطابع الحسي الإباحي، مما جعل من تصويرها الروائي بمثابة سلوك تصعيدي وتعويضي، يتغذى بأحلام اليقظة الذهبية وليدة الكبت والحرمان.

كما يبدو أن طفولة الشخصية المركزية في رواية السراب تتجسد فيها بعض ملامح طفولة نجيب محفوظ بحكم بعض القرائن المدللة على ذلك: أولها أن نجيب محفوظ لم يعش طفولته مع إخوته حسب اعترافه في سيرة حياته الذاتية التي رواها لجمال الغيطاني.[18] لكون إخوته كانوا يكبرونه سنا، وقد استقلوا عن الأسرة حين كان في طور الطفولة الأولى، حيث كان فارق العمر بينه وبين أصغر إخوته يزيد عن تسع سنوات، مما جعله يغدو بمثابة الطفل الوحيد بكل ما يورثه إياه موقفه المتميز من آثار سلبية وإيجابية في بنية الأسرة النووية.

لعل أول الآثار السلبية الإيجابية هي تشبعه بالحنان والحماية الزائدة، مما يعمق ارتباطه العاطفي بأمه، ويشعره بتهديدات أبيه له باعتباره منافسا له في أمه موضوع حبه الوحيد، مما يوحي له – لا شعوريا – بتصوير الأب بصورة سلبية قاتمة باعتباره سكيرا، قاسيا، أنانيا، مضطهدا لأمه، فمطلقا لها بعدئذ، مما يعبر عن رغبته اللاشعورية في إقصائه من مجال العلاقة الأوديبية الثلاثية الأطراف، وينهي حياته بالمرض العضال والموت كشكل من أشكال التنفيس عن ميوله العدوانية اللاشعورية المتمثلة في نفي الأب، والاستئثار بالأم، مما يجعله يحقق في الإبداع الروائي ما تعذر عليه تحقيقه في الواقع.

أما تصويره العجز الجنسي للبطل فيعكس مشاعر الذنب والخصاء من جراء إقصاء الأب، ومحاولة الاستئثار بالأم التي أسقط صورتها – لا شعوريا – على الزوجة باعتبارها الامتداد الطبيعي للأم بحكم التشابه الجسمي والنفسي بينهما.

يبدو أن اختيار نجيب محفوظ شخصية محجوب عبد الدائم في رواية القاهرة الجديدة لم يكن اعتباطيا، بل مقصودا لا شعوريا؛ لكونه يمثل أزمته النفسية والمهنية والفكرية معا. حيث تماهى به، وجعله بمثابة قناعه الفني الذي يجسد عمق شعوره بالدونية الناتج عن صورته الجسمية الدميمة، وعن موقفه الأوديبي المتأزم الذي تنم عنه العلاقة الزوجية الشاذة؛ لكونها ليست في جوهرها إلا صدى لعلاقته الأوديبية خلال طفولته الأولى. ومن ثمة فمشاعر الغيرة والقلق والإثم والعدوانية التي تملكته كزوج صوري هي امتداد لمشاعره الأوديبية من جراء موقفه من اتصال أبيه الجنسي بأمه الذي انطبعت أصداؤه النفسية اللاشعورية في تصويره للموقف النفسي للبطل اتجاه عشيق زوجته باعتباره بديل أبيه، لأن زوجته لم تكن إلا شخصية رمزية لأمه. ومن ثمة فمشاعر الغيرة والقلق والإثم والعدوانية التي تمتلكه كزوج صوري هي امتداد لمشاعره الأوديبية من جراء موقفه من اتصال أبيه الجنسي بأمه الذي انطبعت أصداؤه النفسية اللاشعورية في تصويره للموقف النفسي للبطل اتجاه عشيق زوجته باعتباره بديل أبيه، لأن زوجته لم تكن إلا شخصية رمزية لأمه.

وتظهر الميول الأوديبية العدوانية للروائي في إنهائه المجد السياسي لعشيق زوجته، لأنها عملية قتل رمزي للأب يترتب عنها استئثاره بالزوجة الأم. وتتجلى ملامح الموقف الأوديبي المتأزم في تصوير الروائي محجوب عبد الدائم بصورة الابن الجافي لأبيه لامتناعه عن مساعدته على الرغم من رفاهه المادي، ولم يكن ذلك الموقف سوى عملية انتقام لا شعوري اتخذ الامتناع عن المعونة المادية شكلا من أشكال التنفيس عن الميول الأوديبية المكبوتة. ويبلغ التصوير الروائي ذروة التعبير المأساوي عن الموقف الأوديبي بإصابة الأب بمرض عضال يتفاقم إلى حد الشلل باعتباره قتلا رمزيا للسلطة الأبوية.

ويمثل محجوب عبد الدائم أزمة الروائي الفكرية الحادة وليدة إطلاعه على الاتجاهات الفلسفية التي تطاحنت في أعماقه في سجال جدلي جعلها تدحض بعضها البعض، وتتداعى جميعها مورثة إياه حيرة نفسية حملته على البحث عن اليقين، ولم يكن الحوار الدائر بين الزملاء الثلاثة الماركسي والإسلامي والفوضوي إلا حواره الباطني الذي كان يجريه بين جوانب شخصيته المتناقضة في معظم رواياته بأشكال مختلفة.

ويمثل محجوب عبد الدائم أزمته المهنية لأن نجيب محفوظ عمل في أول عهده بالوظيفة سكرتيرا في ديوان وزير الأوقاف، وكان من أقاربه، وبعد عزل ذلك الوزير، نقل نجيب محفوظ إلى مكتبة الغوري التابعة لوصاية وزارة الأوقاف. ويعد نقله من الوجهة المهنية بمثابة سقوط مهني؛ انحدر من جرائه من ديوان الوزير بكل ما توحي به التسمية الوظيفية من مهابة ونفوذ وفخار إلى مكتبة مغمورة في أعماق حي شعبي بصرف النظر عما ترتب عن عمله فيها من آثار إيجابية أسهمت في تكوينه الأدبي.

وهكذا يبدو أن أحداث حياته كانت هي الجذور النفسية التي زودته بالمادة الإبداعية، مما يدل على كونه عاش روايته كحلم يقظة يمتد إلى عهد الطفولة وينتهي إلى عهد الوظيفة في قمة الهرم الإداري وسفحه أيضا.

ولعل رغباته الجنسية المكبوتة من عهد الطفولة والمنبعثة من جراء تحويله اللاشعوري لخيالاته الجنسية من موضوعها الطفولي المطمور في طوايا اللاشعور إلى موضوع بديل اشتهاه الروائي في مرحلة لاحقة، وتجسد في حلم يقظته حيث حقق فالإبداع الروائي ما تعسر عليه تحقيقه، وخفف من توتر الاخفاق المهني أيضا.

كما تظهر شخصية أحمد عاكف في رواية خان الخليلي مجسدة بعض ملامح العقدة الأوديبية بصورة رمزية مقنعة، وحاملة بعض ملامح شخصية نجيب محفوظ؛ لأن ميول أحمد عاكف الإبداعية التي تعرضت للتجاهل والإهمال، هي صدى لحياة الروائي في أول عهده بالتأليف والنشر، مما جعله ينطوي على موجدة على دور النشر والصحف والكتاب اللامعين، وينم عن عمق إحباط حاجته لتحقيق الذات في الإبداع في بدايات التكوين.

ولعل حيرة أحمد عاكف بين الميول الأدبية والعلمية شبيه بما عاناه نجيب محفوظ من حيرة في أول عهده بالتأليف بين اختيار التأليف في الفلسفة أو في الأدب، لولا أن حسم سلامة موسى الموقف بنصحه إياه أن يمارس الإبداع الروائي لكونه موهوبا فيه.

أما عقدة شعور أحمد عاكف بالدونية الثقافية التقليدية الناجمة عن اتصاله برفيق شلته المحامي الماركسي أحمد راشد ذي التكوين الثقافي الحديث، فهي صدى نفسي لما استشعره من دونية تكوينه الثقافي التقليدي لدى لقائه بأستاذه سلامة موسى الذي

هز أنساقه القيمية، ومنظومة معرفته التقليدية، وزوده بمعارف حديثة استمدها من إطلاعه على الفكر الغربي الحديث.

أما شكوى احمد عاكف من جمود ترقيته المهنية، فليست سوى ملمحا نفسيا أسقطه الروائي لا شعوريا على صورة شخصيته الروائية، لكونه هو بدوره عانى من جمود ترقيته الإدارية في عمله بين مكتبة الغوري ومصلحة الرهون بوزارة الأوقاف.

أما علاقته العاطفية ببنت الجيران التي عاشها كحلم اليقظة، وكعلاقة باطنية، قوامها الحوار الداخلي لا الحوار الخارجي، فهي في جوهرها علاقة أوديبية، وما يدل على ذلك موقف البطل الطفولي العاجز اتجاه مشكلته العاطفية الذي لا يوائم عمره الزمني العقلي أيضا.

وحضور أخيه ومنافسته له في حب بنت الجيران، وحلوله محله بحيث يحقق مع فتاته ما عجز عن تحقيقه يدلل على كون شخصيته رمزية، تمثل دور الأب القوي القادر لكن لا شعور الروائي يوحي برغبته العدوانية التدميرية في تنحية الأب التي تتجسد في إصابة الأخ – بديل الأب – بمرض السل الخبيث الذي يحول دون لقائه بخطيبته، ويفضي إلى فسخ الخطبة، فتفاقم مرضه، فمكوثه في المستشفى رهين العذاب الذي ينتهي بموته باعتباره قمة التعبير المأساوي الرمزي المجسد للرغبات الأوديبية العدوانية اللاشعورية.

لعل تصوير غياب الأب في رواية الطريق لم يأت اعتباطا، بل أوحى به العقل الباطن للروائي باعتباره صدى لرغبته اللاشعورية التي تشكلت بذورها في طفولته لتزرع فيه العصاب العائلي.[19]

وتظهر الميول الأوديبية في إخفاق (صابر الرحيمي) في البحث عن أبيه المجهول الهوية باعتباره رغبة لا شعورية تختفي وراء رغبته الشعورية في العثور عليه لتعزيز الانتماء إليه.

ويحوّل – لا شعوريا – رغباته الآثمة من شخص أبيه المجهول إلى بديله صاحب الفندق الذي كان نزيلا عنده. حيث يطلق عليه ميوله العدوانية الإجرامية لإزاحته من مجال المنافسة العاطفية للاستئثار بزوجته بديلة أمه، مما يجعله يطرح صراعاته الأوديبية من مستواها اللاشعوري إلى مستواها الشعوري، ومن ماضيه الطفولي إلى حاضره، ومن أبويه إلى أفراد محيطه الاجتماعي.

تنطوي روايات نجيب محفوظ التاريخية الثلاث على بعض ملامح العقدة الأوديبية المثبتة على المرحلة الفمية السادية، مما جعل صورة الأب شوهاء التكوين، ويكون مصيره مأساويا في الغالب، فإما يموت منتحرا أو يتعرض للاغتيال على يد ابنه في رواية (عبث الأقدار).

وقد يبدو الأب بصورة الملك الفاسد الذي يسخر أموال المملكة لإشباع ميوله الغريزية والنرجسية، مما يفضي إلى نشوب ثورة تنتهي باغتياله، وحلول زوجته، وهي بديل الأم في اللاشعور. ويشي اغتيال الملك بالرغبة اللاشعورية في قتل الأب بحكم تجانسهما في تجسيد السلطة لأن النظام الملكي في جوهره هو امتداد طبيعي للسلطة الأبوية.

أما الملك في رواية (كفاح طيبة)، فيقود حربا خاسرة على الهكسوس، تنتهي بهزيمته ومصرعه، واستيلائهم على طيبة؛ لكن حفيده أحمس ينوب عنه في النهوض بهذا الدور السياسي والعسكري المتمثل في تعبئة أهل طيبة، ورسم الخطط الحربية لهم لقهر الهكسوس، وإجلائهم عن أراضيهم.

ولعل تصوير الجد بصورة الملك المهزوم الصريع على أيدي أعدائه، وصورة الحفيد بصورة إيجابية تمثل الوسامة والذكاء والغنى والشجاعة ينطوي على دلالات نفسية لا شعورية، توحي بالصراع الأوديبي، وقوامه النزوع إلى نفي الأب، والحلول محله في السلطة على الأرض؛ باعتبارها امتدادا طبيعيا للأم بحكم علاقة المشابهة بينهما لأن الغرض من الاستيلاء على الأرض هو تأكيد الذات، والقوة، والانتفاع بخيراتها، وتحقيق الانتماء إليها، وتملكها والسلطة عليها شأن الغرض من الاستئثار بالأم في اللاشعور، هو تأكيد الذات التي ألغاها الأب بحضوره، والاستمتاع بحنانها، وتحقيق تملكها، والانتماء إليها.

النواة الانفعالية المركزية:

يبدو أن هناك علاقة عاطفية ثلاثية الأطراف يتكرر ورودها بإلحاح في جل أعماله الروائية موضوع البحث – فضلا عما لا يتصل بنطاق البحث – وتكاد أن تكون واحدة وإن اتخذت لها مظاهر مختلفة بعض الاختلاف الذي لا يرقى إلى مستوى الاختلاف الجوهري شأن بعض العلاقات الإنسانية التي يحتشد بها عالم نجيب محفوظ الروائي. ولعل ورودها في أولى رواياته التاريخية، واستمرار ظهورها في رواياته الواقعية، فالفلسفية إنما يشكل دلالة نفسية تضيء لنا بعض الجوانب اللاشعورية المرتسمة في عقله الباطن.

وتتمثل هذه العلاقة العاطفية الثلاثية الأطراف في تنافس رجلين على حب امرأة؛ تكون هي الطرف الفاعل فيها؛ حيث تكون في بادئ الأمر على علاقة عاطفية أو جنسية أو نفعية أو زوجية برجل معين؛ لكنها ما تلبث أن تتخلى عنه حين يلوح في أفق حياتها رجل يفضله مالا أو وسامة أو نقودا أو شبابا، وتمارس معه دور الزوجة والعشيقة أو المومس، وتتنكر لحبيبها الأول لكن علاقتها سرعان ما تنتهي نهاية فاجعة؛ تتمثل في الموت أو الانتحار أو القطيعة أو السقوط الاجتماعي لهما معا.

ويظهر ذلك في أولى رواياته التاريخية (رادوبيس) التي تعرض علاقة حب بين رئيس الحرس الملكي وراقصة تحمل اسم الرواية نفسها. تتخلى هذه المرأة عن عشيقها بمجرد تعرفها بالملك الذي يستهويها، ويسرف في إنفاق أموال المملكة لإشباع رغباتها، مما يترتب عنه خلاف سياسي حاد بين الملك والكهان ممثلي السلطة الروحية ومصالح الشعب العليا، حيث اعترضوا على احتكار الملك خيرات الأراضي، وعلى أشكال إنفاقها، وألبوا الشعب عليه في ثورة تطيح به وتغتاله. وكان قائد الحرس من أسبابها لكونه وشى ببعض الأسرار نكاية في غريمه الملك الذي استأثر بحبيبته دونه. وتنتهي الأحداث بانتحار رادوبيس لما نمى مصرع الملك إليها.

وكذلك الأمر في رواية (القاهرة الجديدة) التي تبدأ أحداثها بالمنافسة غير المباشرة بين الطالب الماركسي الفقير، ووكيل الوزارة الوصية على قلب البطلة الجميلة لكن أهلها المعوزين يفضلون الوكيل الواعد بالرفاه الاجتماعي على الطالب الفقير، وتضطر الفتاة بعد فض الوكيل بكارتها للقبول بزيجة صورية صونا لسمعتها الاجتماعية، وتمارس دور العشيقة مقابل الرفاه المادي الذي تعيشه مع زوجها الصوري الذي يعيش منافسة عاطفية تنتهي بالسقوط الاجتماعي رديف السقوط الأخلاقي.

ونلاحظ ذلك في رواية (زقاق المدق) حيث تقيم البطلة خطيبة عباس الحلو علاقة برجل يستدرجها إلى البغاء، والرقص في

الملاهي، ويكتشف خطيبها الخيانة عند عودته من الجيش البريطاني حيث كان مجندا، ويحاول الانتقام منها، ومن عشيقها معا لكنه يتعرض للقتل على يد الجنود الإنجليز.

وفي رواية (خان الخليلي) يتعلق البطل أحمد عاكف ببنت الجيران التي تبدي له بعض علامات التجاوب العاطفي، ولدى ظهور أخيه الأصغر؛ تنشأ بينه وبينها علاقة حب تتوج بالخطبة مما يورث أحمد عاكف الشعور بالإخفاق والإحباط العاطفي؛ غير أن داء السل يفضي إلى إجهاض مشروع الزواج في ذروة الإعداد لاستكمال إجراءاته.

أما في رواية (قصر الشوق)، فهناك علاقتان عاطفيتان قائمتان على التنافس، أولهما علاقة عبد الجواد بعايدة التي نافسه في حبها أحد أصدقاء أخيها، ففاز بقلبها دونه. أما العلاقة الثانية، فتلك التي تربط السيد أحمد عبد الجواد بزنوبة التي نافسه في حبها ابنه ياسين، وتزوج بها بعدئذ.

أما في رواية السكرية، فيتعلق كمال عبد الجواد بأخت عايدة واسمها بدور، وبينما هو يرزخ تحت وطأة الإحجام والإقدام على مكاشفتها بحبه يرى فتاته مع شاب آخر، مما يوحي بحميمية علاقتهما، وتنتهي المنافسة غير المباشرة بخيبة أخرى.

ولعل ذلك هو محور رواية (الطريق) بصرف النظر عن مستوى دلالاتها الرمزية والفلسفية التي لا تتصل بنطاق البحث وحدوده. وتتطرق لتعلق زوجة صاحب الفندق بالبطل صابر الرحيمي الشاب الذي يستميلها بشبابه ووسامته، وتبادر بتحريضه على قتل زوجها العجوز للاستيلاء على ثروته، فالزواج معا بعدئذ. وينقاد لتحقيق ميولها الإجرامية التي صادفت هوى من نفسه بحكم استعداده النفسي لذلك. ويجمع التحقيق الجنائي الأدلة والقرائن المدللة على ضلوعه في الجريمة، ويزج به في السجن لتنفذ فيه عقوبة الإعدام.

وتتعرض رواية (السراب) لعلاقة زواج مخفقة من الوجهة النفسية – لانتفاء العلاقة الجنسية منها بحكم عجز الزوج الجنسي – على الرغم من مظاهر التوافق الزوجي الظاهر للعيان التي ما تلبث أن تتكشف عن زوج عاجز، وزوجة خائنة تحمل من عشيقها الطبيب سفاحا، وتموت أثناء الوضع.

ويتبين أن التناول الروائي يتخذ موقفا نفسيا ساديا انتقاميا من الشخصيات الموفقة في علاقتها العاطفية، مما ينم عن دلالات شتى: إما عن صدور هذا الموقف اللاشعوري من الموقف الأوديبي المثبت على المرحلة الفنية السادية، وقوامها الميول العدوانية اتجاه الوالدين معا لاتحادهما في نبذ الطفل، وحرمانه من الحب والحماية. إما أنه انعكاس للتجربة العاطفية الخائبة التي عاشها الروائي في أول عهده بالحب في طور المراهقة الأولى، أو في أطوار أخرى من العمر، حيث عاش منافسة عاطفية غير متكافئة القوى مع شاب يفضله وسامة ومالا مما جعله يفوز بحبيبته دونه.

إما أن هذا الموقف اللاشعوري انعكاس لميول عدوانية انتقامية من الفتاة التي أحبها لكنها غررت به من باب التسلية السادية، أو ازجاء أوقات الفراغ، ثم ما لبثت أن صدته، وتعلقت بآخر، مما أورثه شعورا ممضا بالاحباط العاطفي، تسرب أثناء عملية الإبداع الروائي، كشكل من أشكال حلم اليقظة الذي اتخذه وسيلة تنفيس عن رغباته الانتقامية التدميرية المكبوتة اتجاه كل المحبين الموفقين فيما خاب فيه، مما جعله يعمد – لا شعوريا – لإسقاط تجربة إخفاقه العاطفي على شخصياته الروائية لإزاحة

توتر الحرمان والإحباط والإخفاق المترسب في طوايا اللاشعور، ومن ثمة؛ فهو يجد متعة وراحة نفسية في تصوير المآسي العاطفية التي هي صدى لتجربته التي واراها النسيان من ذاكرته؛ لكنها حية في الدلالات اللاشعورية الرمزية لسلوكه الإبداعي.

الطابع النفسي العام للشخصيات الروائية

تنتشر بعض السمات النفسية، والأنماط السلوكية في بعض الأعمال الروائية؛ لكونها تألقت في التصوير الفني لشخصيات روائية بعينها، ودمغت سلوكها وعلاقاتها الاجتماعية بطابع متميز، مما يجعلها في سياق السمات النفسية، والأنماط السلوكية السائدة التي ترقى إلى مستوى الطابع النفسي العام للشخصيات الروائية؛ لكونها بلغت أعلى درجات التكرار والوضوح في اكبر قدر ممكن من النصوص الروائية موضوع البحث، مما يجعلها تتظافر على تشكيل ملامح الشخصية الروائية النمطية السائدة في عالم نجيب محفوظ الروائي؛ على الرغم من بعض الفروق الفردية؛ التي تميز بين الشخصيات تمييزا لا يرقى إلى مستوى الفروق الجوهرية؛ التي تضفي طابعا نفسيا على كل شخصية روائية على حدة، مما يجعلها مجرد نمط إنساني متفرد، لا يمت بصلة قرابة نفسية للشخصيات الروائية الأخرى التي تشترك في انتسابها إلى شخصية مبدعها؛ باعتباره الرحم النفسي الذي تشكلت فيه ملامحها النفسية والعقلية والجسمية لكونها؛ صنيعة شعوره ولا شعوره، وسياقه الثقافي والاجتماعي على حد سواء.

تكاد معظم الشخصيات الروائية المركزية أن تتسم بهذه السمات النفسية والسلوكية السائدة بدرجات متفاوتة الوضوح والتكرار كما وكيفا منها على سبيل المثال لا الحصر.

أ- الشعور الحاد بالدونية تداريه مشاعر نرجسية كآلية دفاع لا شعورية عن الذات في تفاعلها مع الآخرين، وهي ناجمة عن الشعور بقبح الصورة الجسمية، أو بانحطاط المستوى التعليمي أو المهني أو الانتماء الأسري أو الاجتماعي، مما يولد عقدة الشعور بعار الفضيحة الناجم عن الخوف من الآخرين؛ باعتبارهم يمثلون الرقابة الاجتماعية، مما يحدو الشخصية الروائية إلى مداراة عارها الاجتماعي بشتى أنماط السلوك المنحرفة كالكذب، النفاق، التمويه، الانسحاب، والتعقيد، والتعويض.

ب- الشعور الحاد بالذنب من جراء الانحراف الجنسي؛ على وجه الخصوص؛ كالقوادة واللواطة، الاستطلاع الجنسي، الاستمناء، الخيانة الزوجية، الإباحية الجنسية، العجز الجنسي، الشبق الجنسي، مما يقود إلى الخوف المرضي من العار الاجتماعي، وقوانين الضبط الاجتماعية، ويترتب عنه السلوك الإجرامي المتمثل في القتل أو الانتحار، أو السلوك المنحرف كتعاطي الخمر والمخدرات، وتكرار الطلاق، والسلوك العصابي المتمثل في العبثية والعدمية والإلحاد؛ ليس بوصفها منهج تفكير، واعتقاد مؤسس على مرجعية معرفية، بل باعتبارها حلولا عصابية يراد بها – لا شعوريا – استئصال عقدة الشعور بالذنب التي تتغذى بأنساق القيم الاجتماعية السائدة.

جـ- الشعور الحاد بالتوتر الناتج عن الحرمان العاطفي والجنسي والمادي، مما يورث شعورا حادا بالحسد الاجتماعي باعتباره وليد الحرمان، والدافع إلى التنافس في تحقيق المكاسب المادية والمعنوية الذي

يتغذى بعصاب التعويض بحيث يشحن الشخصيات بدافعية إنجاز عالية، تحدوهم إلى امتصاص شحنات الإحباط، وتوتر الحرمان.

د- ازدواجية الشخصية بين السلوك الخارجي اللفظي والحركي، والسلوك الداخلي المتمثل في الانفعال، العاطفة، التفكير، الخيال، الإدراك، والأحلام. وهكذا تبدو الشخصية مسالمة الظاهر، عدوانية الباطن، يتسم ذكاؤها بمستوى عال؛ يتمثل في منطقية تفكيرها، وتبريرها لأكثر سلوكاتها شذوذا وانحرافا؛ بحيث يكون المنطق العقلي مجرد وسيلة تسويغ لميولها المنحرفة لتلطيف شعورها بالذنب اتجاه ذاتها، وشعورها بالعار اتجاه الآخرين.

هـ- كما أنها ذات مستويين نفسيين؛ يتمثل أولهما في مزاجها النفسي الدموي؛ وقوامه النشاط، المرح، الانفتاح على الآخرين، الإقبال على الحب والجنس والطموح العلمي والمهني.

أما المستوى النفسي الثاني، فيتمثل في مزاجها السوداوي المتشكل من الشك، الخوف، اليأس، السلبية، الانطواء على الذات، التشاؤم، تجنب الجنس الآخر حتى في الحب نفسه.

و- الثنائية الوجدانية المتمثلة في التذبذب بين الإيمان والإلحاد، القيم التقليدية والقيم الحديثة، الواقعية والمثالية، الحب والجنس، الجمال والقبح، الغائية والعبثية، الامتثال والتمرد، الأنا والآخر، الماضي والحاضر والمستقبل.

وتتجلى الثنائية الوجدانية بين المشاركة الوجدانية للآخر، واللامبالاة به، بين صراع الاقدام والاحجام، وصراع الاحجام والاحجام، وصراع الاقدام والاقدام، وفي الصراع النفسي بين النزوع إلى إشباع الغرائز والشعور بالذنب من جراء ذلك، والميل إلى كبت الغرائز والشعور بالحرمان بسبب ذلك، وفي الصراع النفسي بين الميل إلى الصعود الاجتماعي والخوف من السقوط، والتذبذب بين الخضوع للسلطة الأبوية والمهنية، والنزوع للتمرد عليها، والشعور بالقهر من جراء الإذعان إليها، والشعور بالذنب الناتج عن التمرد عليها. فضلا عن التأرجح بين الرغبة في السيطرة على الآخرين بالإقناع أو الاحتواء النفسي، والميل للخضوع إليهم، والامتثال لقيمهم ومجاراتهم مخافة الاصطدام بهم، وفقدان حبهم، ودعمهم النفسي والانتماء إليهم.

ولذلك تتذبذب الشخصيات بين الميول الانبساطية؛ التي تحدوها للانفتاح على الآخرين لتحقيق إشباع الحاجات النفسية والاجتماعية التي تقتضي الاتصال الإنساني الفعال؛ لكنها ما تلبث أن تتكفئ على ذواتها مدفوعة بميول انطوائية تحملها على الانعزال عن الآخرين، إما لكونهم مصدر إحباط للرغبات والحاجات، أو لكونهم قد أشبعوها، فانتهى دورهم الاجتماعي، وانتفى ما يسوغ استمرار الاتصال بهم. إما أنهم يمثلون تهديدا خطيرا لتحقيق الذات والأمن النفسي والتقدير الاجتماعي، مما يستفز غرائزهم العدوانية التدميرية لاسترداد اعتبار الذات، أو الشرف أو المكانة والتقدير الاجتماعيين.

وتتجسد الثنائية الوجدانية بين الميول السادية العدوانية على الآخر عن طريق السلوك اللفظي والعضلي الذي يبلغ مستوى السلوك الإجرامي المتمثل في القتل، والميول المازوخية التي ترتد إلى الذات، فتقود إلى الانتحار، أو الاستسلام لعدوان الآخر القوي الذي لا قدرة للذات المقهورة على ردعه، أو صده بحكم ارتفاع مكانته الاجتماعية؛ لكونه نائبا للوزير أو مديرا أو برجوازيا، أو فتوة طاغية. وقد ترتفع مكانته المعنوية شأن الأب

أو الأم أو الأخ أو الحبيبة أو الزوجة أو البنت، مما يجعل من الرضوخ لها مدعاة لاستعذاب الألم.

وتظهر الثنائية الوجدانية في التأرجح بين تقديس المرأة المحبوبة المتعذرة على الوصال، وممارسة الجنس مع المرأة القبيحة؛ أو المومس السهلة غير المحبوبة؛ ولا المرغوبة كزوجة أو صديقة؛ إنما كأداة متعة عابرة مبتذلة، يكون الاتصال بها غريزيا آليا، يشيء كيانها، ويفرغه من جوهره الإنساني المتميز.

وتتألق الثنائية في سكون حركات الجسم وجموده في فضاءات مكانية مغلقة كالغرف والمكاتب والمقاهي والفنادق، بينما العالم الباطني يصطخب بشتى التيارات الشعورية واللاشعورية، وومضات التفكير والتذكر والخيال وأحلام النوم واليقظة والحدس.

ز- وتشترك الشخصيات الروائية جميعها -مهما تباينت مواقعها الاجتماعية وأدوارها- في كون سلوكها الإنساني تحكمه جملة من الحاجات النفسية والاجتماعية التي تسعى إلى إشباعها؛ كالحاجة إلى تحقيق الذات، والحاجة إلى الحب، والأمن النفسي والجنسي والانتماء الاجتماعي، والتقدير الاجتماعي، والمعرفة، والإبداع، وينتهي سعيها غالبا إلى الإخفاق والإحباط، لكنها إذا أشبعت حاجة معينة، ظهرت حاجات أخرى تتطلب الإشباع في متوالية هندسية متتابعة الحلقات؛ لكن عوائق المجال الاجتماعي تهددها بالإحباط، أو تمنع إشباعها تماما، أو تكفه وهو على وشك التحقيق، مما يشحن الشخصيات الروائية بالتوتر النفسي الذي يلازمها خلال حركتها الاجتماعية في سياق النص الروائي.

ك- تبدو معظم الشخصيات الروائية المركزية لا مشاريع اجتماعية لها، لكونها ذات آفاق محدودة، ترزخ تحت وطأة الأزمات النفسية والاجتماعية التي تحاول الخلاص من مآزقها الوجودية عبثا. بينما تظهر الشخصيات الهامشية؛ باعتبارها ذات مشاريع اجتماعية، ورؤى إيديولوجية تتبناها، وتسعى بإصرار لتحقيقها على الرغم من العوائق الحائلة دون ذلك كالإخوان المسلمين، والرفاق الماركسيين.

ن- تخضع الشخصيات الروائية في سلوكها الاجتماعي للتجاذب القطبي الحاد بين تأثير مواقعها الطبقية، وتنشئتها الاجتماعية، وجماعتها العضوية والمرجعية، أنساقها القيمية الموروثة والمكتسبة، وأدوارها الاجتماعية التي تحتدم فعالياتها في بوتقة فكرها ووجدانها لتصنع أنماط سلوكها الإنساني في سوائه وانحرافه معا.

وقد تكون هذه السمات النفسية والسلوكية ملامح من شخصية الروائي الإنسانية، أو صدى لحياته الشعورية واللاشعورية؛ ما دامت قد تكررت بإلحاح في معظم نصوصه الروائية، مما يجعله بمثابة إبداع خيالي للواقع، لا مجرد إبداع واقعي للخيال.

ولعل إلحاح تلك الملامح النفسية في الظهور، إنما يدلل على كون روايته لا تعدو أن تكون في حقيقة أمرها سوى رواية واحدة ظل يعيدها ويستعيدها بأشكال مختلفة معبرا عن رغباته الطفولية الأولى التي مارست أثرها اللاشعوري في حياته النفسية والإبداعية على حد سواء.[20]

وقد تكون صورة ذاته في نصوصه الروائية أضخم من صورة ذاته الواقعية، أو أقل منها، كما أن هناك جوانب من ذاته، قد احتجبت تماما منها، وظهرت جوانب أخرى لعلنا لم نهتد إليها بحكم نسبية النتائج التي يفضي إليها المنهج النفسي.

ولعل بعض السمات النفسية والاجتماعية التي تراءت في تضاعيف مضامينه الروائية، لا ينفرد بها الروائي بوصفه إنسانا كسمات ذاتية يتميز بها عن شخصية مجتمعه المصري والعربي؛ بقدر ما هي سمات نفسية، ترقى إلى تجسيد نموذج الشخصية المنوالية القومية في مواقعها الاجتماعية التراتبية في قاع المجتمع، وشرائح الطبقة البرجوازية الصغيرة في الحقبة الممتدة من أربعينيات هذا القرن حتى ستيناته في مجتمع القاهرة، لا سيما وأن شخصية الفرد سواء أكان عاديا أم مبدعا يمتص – خلال عمليات التنشئة الاجتماعية التي تسهم فيها مؤسسات المجتمع – الأنساق القيمية، والمعايير السلوكية الضمنية والصريحة؛ بحيث تطبع شخصية الفرد المبدع بمجموع السمات النفسية والثقافية والحضارية المشكلة للشخصية المنوالية القومية، لكون انتشار الإبداع الفني في المجتمع، وتقبله إياه؛ يدلل على تجانس الحاجات النفسية والاجتماعية التي عبر عنها الروائي وحاجات المجتمع لأنه « يقول ما كانت تريد الجماعة أن تقوله، ولكنها عجزت عن قوله.»[21] لا سيما وأنه « كفنان يعد إنسانا بمعنى أسمى – إنه إنسان جماعي – هو فرد يحمل ويشكل الحياة اللاشعورية للجنس البشري »[22] على وجه أعم، ولشخصيته القومية على وجه العموم، ولشخصيته الفردية المتميزة على وجه الخصوص.

ولعل ذلك يكشف معلما من أهم معالم شخصيته الإبداعية هو أصالته الفنية التي أتاحت له أحداث أعلى مستويات التوازن في التجاذب القطبي الحاد بين شخصيته الفردية، وشخصيته القومية المنوالية في مستوياتهما الشعورية واللاشعورية مما جعل النقاد يصنفونه باعتباره كاتب الشخصية القومية.

الهوامش:

(1) Psychanalyse et langage littéraire: P: 95.

[2] Ibid: P: 96.

[3] Ibid: P: 95.

(4) ألفريد فرج: نجيب محفوظ يتحدث عن فكره وشخصياته [مجلة الهلال، العدد9، السنة73، سبتمبر 1965.] ص 34.

(5) سامح كريم: مع نجيب محفوظ [مجلة الفكر المعاصر، العدد43، سبتمبر 1968، مصر] ص78.

(6) انظر غالي شكري: المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ.

[7] Pierre Burney: L'Amour. Presse universitaires de France. 2eme édition collection que sais-je ?- 1977. P: 22-23.

(8) علم النفس والأدب: ص295-296.

[9] مارت روبير: رواية الأصول وأصول الرواية، التحليل النفسي والرواية، ترجمة وجيه أسعد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1987، ص20.

(10) مصطفى يوسف: العبقرية في الفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1973، ص76.

(11) محمد عبد العزيز: الفن والعصاب [مجلة الفكر المعاصر، العدد76، يونيو 1971، مصر] ص72.

(12) العبقرية في الفن: ص78.

[13] الفن والعصاب: ص71-72.

(14) غالي شكري: نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل، دار الفارابي، بيروت، 1991، ص46.

(15) محمود عبد العزيز: الفن والعصاب: ص71.

(16) علم النفس والأدب: ص235.

[17] أدهم رجب: صفحات مجهولة من حياة نجيب محفوظ [مجلة الهلال 1970]

[18] أنظر جمال الغيطاني، نجيب محفوظ يتذكر، دار المسيرة، بيروت، 1982.

[19] Psychanalyste et langage littéraire: P: 102-103.

[20] مارت روبر: رواية الأصول وأصول الرواية، التحليل النفسي والرواية، ص9.

(21) عبد الحليم محمود السيد: النشاط الإبداعي من الناحية الاجتماعية [مجلة الفكر المعاصر، العدد62، أفريل 1970، مصر] ص57.

(22) سمير كرم: مشكلة اللاشعور في الفن... [مجلة الفكر المعاصر، العدد 49، مارس1969] 32.

الحداثة النقدية من منظور اجتماعي

(قراءة نقدية في مؤلف "برج بابل"* للدكتور غالي شكري)

عبلة معاندي(*)

يعتبر الناقد "غالي شكري" من الكتاب العرب المعاصرين الذين اهتموا بموضوع الحداثة تأريخا وتنظيرا وتأويلا.

لقد طمح من خلال كتاباته الممتدة عبر عدة عشريات إلى تقصي المسألة الحداثية برصد تجلياتها في جسد الخطاب النقدي العربي المعاصر، وذلك ضمن طرح إشكالي يسائل الأزمة المجتمعية.

إذن، من منظور اجتماعي مرتكز إلى منجزات الفكر الماركسي، ومتفتح على المستجدات المعرفية والمناهجية والإجتماعية، حرص شكري في كتابه "برج بابل" على مقاربة الحداثة النقدية العربية في علائقيتها بالواقع الإجتماعي والثقافي، وذلك من منطلق أن "المنهج لما يسمى بالخلق الثقافي هو في نهاية الأمر "فاعل إجتماعي" باعتبار ارتباطه كمثقف بإحدى القوى الاجتماعية التي يعبر بطريقة أو بأخرى"[1]

وقبل الشروع في المناقشة،نود أن نلامس مسألتين أوليتين، نرى فيهما من خلال المقاربة.

أولا: يتبنى شكري "الحداثة" في السياق العربي كمحتوى منشود للمجتمع /المشروع، لتتحول صيغة الحداثة من إطار شامل للحياة المعاصرة يتضمن السلب والإيجاب، إلى محتوى إيجابي يمكن البحث داخله فقط عن الحلول المرتجاة قصد التجاوز والنهوض.

وهكذا تنطوي الحداثة عند ناقدنا على قيمة معيارية مؤداها "الإيجابية التاريخية" ليصبح الحديث عن "الحداثة الواجبة الوجود"[2] في مقابل الحداثة القائمة، و"الحداثة الحقيقية"[3] في مقابل الحداثة الزائفة.

أما عن طبيعة هذه الحداثة / المشروع، فهي كما يتصورها الناقد، حداثة نهضوية ثورية، تنطلق من الحركة إلى الأمام، وتبحث عن شرعية المستقبل في محاولة لاجتياز التكسر الحضاري المترتب عن سقوط معادلة "التوفيق" الزائفة، يقول شكري: "أما الحداثة الحقيقية فهي ثورة في المجتمع والفكر والفن"[4]، وهذا يعني أنها مؤسسة على رؤيا ثورية تقتحم السائد في عقر داره اللغوية – الفكرية – الاجتماعية، إنها تبادر إلى الاشتباك ولا تنتظر الإذن من أحد....."[5].

هذه الإستراتيجية الثورية التي يدعو إليها شكري ترفض "الحلول الإصلاحية والتوفيقة السائدة، وتطمح إلى إختراق وتجاوز التخلق البنيوي في القوام الإجتماعي / الثقافي للذات العربية، عن طريق "التركيب" لمعادلة جديدة تتجاوز سقوط النهضة، هذا التركيب تصنعه المحاولات الجادة لتبين العلاقة الجدلية العميقة بين التراث العربي والحضارة الغربية، أي المحاولات التي تسعى إلى تدشين المستقبل عبر جدلية الهدم والبناء،

(*) أستاذة بجامعة بجاية.

وبهذا المفهوم تحولت الحداثة عند شكري – إلى إيديولوجيا للتحديث "ذلك أن شكري لم يطرح الحداثة على هيئة تساؤل، ولم يعمد إلى تحليلها ونقدها، واكتفى بالدعوة إليها.

ثانيا:

إن الحداثة في السياق العربي– حسب شكري دائما–" ذات بعد نخبوي فوقي، بمعنى أنها مسار "بدأه فريق من المفكرين والأدباء العرب، الذين برزوا كطلائع ثورية منفصلة عن الجماهير، يقول شكري: "علينا أن نعترف بأن الحداثات العربية معزولة عن الناس حتى الآن، ولاأتكلم عن النقد وحده، بل عن أهم وأنضج الأعمال العربية الحديثة في الشعر والقصة والرواية – من تخاطب هذه الأعمال؟ إنها تخاطب "قراءها" الفعليين وليس المفترضين، أي أنها تخاطب النخبة"[6]

إن التسارع الهائل الذي حدث على صعيد الفاعلية الإبداعية لم يوازه تطور مماثل للبنى الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، هذا الإنفصام حدّ من فعالية الحداثة ضمن بنية الوجود العربي الكلية، وكشف بالتالي عن وحدة الحداثة وعزلتها.

يرى شكري ضرورة أن تستقطب النخبة الذوق العام – أي الجماهير إلى دائرة الحداثة، ويقول شكرى عن الحداثة المستعلية المعزولة عن الجماهير: " ليست أمثال هذه "الحداثة" المرتعبة من المواجهة الخائفة على امتيازاتها النخبوية مجرد لغة إنها " كلّ" لا يتجزأ من الأفكار والمشاعر والقيم والحداثة التي لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق..."[7]

ومن هذا المنطلق تصبح مهمة المهام نقل وتبليغ الخبرة التحديثية النخبوية إلى واقع مجمتعي مغاير سيماه التخلف، وبهذا فقط تتم عملية " التحديث" والتدشين لمستقبل مشرق.

والواقع، أن هذه الدعوه تتفق ومبادئ الماركسية، التي ترفض النزوع النخبوي للأنتلجانسيا، وتدعو إلى إشراك الجماهير كطرف أساس في أية حركة تجديدية تقودها الطلائع النخبوية، لتصبح الثورة على المجتمع ثورة للمجتمع.

إذن، هذا التصور الديالكتيكي القائم على الإرتباط العضويّ بين حركة التجديد الفني والفكري وحركة الواقع، حدا بناقدنا إلى اتخاذ مواقف معينة من بعض القضايا الحداثية – كما سنتبيته لا حقا–.

لقد خصص الدكتور شكري القسم الأول من كتابة " برج بابل" لمناقشة تجليات الحداثة النقدية العربية إنطلاقا من مرحلة الستينات، باعتبار أن هذه المرحلة، كما يقول شكري:" تشكل في المخيلة الأدبية المعاصرة " ميزانا خفيا" أو معيارا لا شعوريا نقيس به ماآلت إليه أحوالنا الحاضرة."[8]

ولقد وضع شكري بعض التحديدات النظرية، أسس بها وعليها خطابه النقدي:

1– النقد ليس علما، وإن اتصل اتصالا وثيقا بمجموعة من العلوم الإنسانية، وخصوصا علوم اللغة"[9].

2– النقد رسول الفلسفة إلى الأدب، بمعنى أنه محصلة " العلاقة بين رؤيا الناقد للعالم، وطبيعة النوعية الخاصة بالعمل الأدبي "[10]

وهذا لا يعني البتّة أن النقد تفسير الأدب (فلسفة الفن)، وإنما يعني إستلهام الإبداع الفلسفي، " بالإضافة الجديدة إلى أية فلسفة قائمة في العالم، بتطبيقها الخلاق على الواقع الوطني والقومي"[11]. وهذا مايؤهله إلى إقتحام الرؤى النظرية للأدب، وإكتشاف القوانين النوعية (الفكرية والجمالية لمسارنا الأدبي، أي تحديد القيمة النسبية (التأثيرات

الخارجية الوافدة) وتحديد كذلك القيمة الداخلية المطلقة، الأمر الذي يتأتى حسب شكري " بأداتين رئيسيتين هما التحليل والمقارنة؛ تحليل البنى الأدبية وعناصر الإبداع في إطارها المرجعي: الكتاب، والمجتمع، ومقارنة البناء الشامل للتكوين الأدبي، بالسياق الأدبي للنوع الأدبي في عصره ومجتمعه."[12]

وهنا تكمن إشكالية النقد العربي المعاصر، إنه كما يرى شكري" لم يستخلص القوانين النوعية لتطور التجربة الأدبية العربية، ولم يستكشف من ثمّ المسار الخاص لأبنا الحديث"[13].

هذه الإشكالية القديمة- الجديدة، فككت عرى الإتصال بين ثالوث: العمل الأدبي، النقد، بانقطاع النقد عن متابعة الإبداع الأدبي من جهة، وغياب التواصل مع القارئ من جهة أخرى.

وقد توصل شكري إلى أن حاضر النقد الأدبي العربي يصنعه تياران كاسحان في غياب تراث نقدي نوعي كفيل بالتأصيل لوعيٍ منهجي يكتشف خصوصية تجربتنا الأدبية، يقول شكري: " كان الميراث فقيرا في قضية أساسية هي أننا تسلمنا " التاريخ الأدبي" سردا حكائيا يفتقر إلى تصور أفقي إفتقاره إلى التصور الرأسي.. لم نرث عن جيل "العمالقة" ولاعن جيل الأساتذة القانون الأساسي لتطور التجربة الأدبية العربية، ولا القوانين النوعية لتطور الكتابة المختلفة."[14]

إذن، وفي غيبة الوعي المنهجي وقع النقد في إسار إتجاهين:

1- إتجاه وصفي تقريري تقليدي

هو شائع في أغلب أجهزة الإعلام العربية، إنه" نقد إعلامي" يقوم أساسا على:

- انتهاج تراتبيّة وتصنيفيّة سطحيّة، مادامت المقاربة النقدية لا تخرج عن صيغة: الإنطباعات القيميّة المباشرة، التصنيف وفق قوالب قبلية.

- إنتهاج تراتبية وتصنيفية سطحية، مادامت المقاربة النقدية لا تخرج عن صيغة الإنطباعات القيمة المباشرة، التصنيف وفق قوالب قبلية.

- استمالة الجمهور قارئا كان أو مشاهدا أو مستمعا، يقول شكري: "هو نقد سائغ لدى الجمهور العريض الذي لم يقرأ الأثر المنقود ولا ينوي قراءته، وإنما هو يستعيض بمثل هذا النقد عن قراءة الأعمال الأدبية"[15].

- خدمة السلطة، بتمرير خطابها، لذلك ليس غريبا أن "... تتحول الصفحة (الثقافية أو البرنامج الأدبي) إلى قدح وذم وتلميع أعمال ساقطة وإطفاء أعمال ساطعة، وتحويل الخبر بأكمله إلى بنود مختلفة للعلاقات العامة"[16].

وهكذا تحول النقد في ظل سلطة السياسي على الثقافي إلى هرولة صحفية تسعى إلى خدمة إيديولوجيا النظام.

2- تيار حداثي نخبوي

تيار تكن إلى أحداث المناهج العلمية في الغرب، كالبنيوية، والألسنية والصوتيات والأنثروبولوجيا وغيرها، بدعوى البحث عن أدبية الأدب، ودراسة الأدب من داخله ، إنه يروم الإنخراط في سلك" الحداثة" لذلك يجد رواجا كبير خاصة بين المثقفين من نقاد وأدباء وأكاديميين "ذلك أن التحليل وليس الوصف الإنشائي أو الحكم هو العنصر الرئيسي في هذه المناهج"[17].

إنه تيار لايستهدف تواصلا أو تأثيرا في الجمهور الواسع، وإنما يصوغ دائرة أرستقراطية لاترتادها إلا النخبة، إنه على حد تعبير "شكري": "يحمل إيديولوجيا النخبة التى أيا كانت الأزياء والألوان

الفكرية التي ترتديها فهي دوما إيديولوجيا التعالي على مايسمى المواطن العادي أو القارئ العام..."[18].

ولعل مايبرز هذا التعالي والنخبوية: الأوضاع المزرية التي عاشتها العربية عقب هزيمة 1967، إنحطاط حضاري، تفسخ إجتماعي، عصبية فكرية بإسم السلفية، قمع سلطوي....لذلك كله إتخذ هذا النقد "من الأزياء الأكاديمية درعا مضادا لرصاص السياسي (التهديد بالفصل، أو النقل إلىعمل غير جامعي، أو منع الترقية إلى غير ذلك من أشكال الإضطهاد (المحتمل)"[19]. ومخرجا مناسبا من حالة الضياع والخوف والتردد أمام الفقر الثقافي الإجتماعي المروع.

إذن، بعد هذه الإطلالة على الوضع النقدي العربي (بعد الستينيات)، كما رآه وقدمه "شكري" ، سنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على "الموقف" الذي تبناه إزاء حداثة النقد العربي، أي كيف قوم ناقدنا هذه الحداثة؟.

حداثة ضد الحداثة:

هو العنوان الذي اختاره "شكري" لأحد مباحث القسم الأول من المؤلف عينه، وإذا تفحصنا البنية السطحية لهذه العبارة لألفيناها على النحو التالي: اسم نكرة (حداثة) ضد اسم معرفة (الحداثة) هذا العنوان، إذن يضعنا أمام حداثيتين: الأولى مجهولة، غير محددة والأخرى معرفة ومعينة.

أما المعنى العميق لهذه الصيغة فهو وجود حداثة مزيفة، وهمية ضد الحداثة الواجبة الوجود، الحداثة الحقيقية، وهذه التسميات كلها موجودة في الكتاب عينه، وتصير صراحة إلى المقصود منها، أي المقارنة بين حداثة بنيوية ألسنية حاضرة، والحداثة الماركسية (المطورة) المغيبة، وهذا ماسنتعرض إليه فيما يلي بالتفصيل.

حداثة بنيوية:

لقد إزداد الإهتمام النقدي العربي بالبنيوية وتفرعاتها مع السبعينيات، وشرعت المترجمات المتعلقة بذلك تتوالى، وبدأت الدراسات النقدية العربية تنحو نحو هذا الداخل الجديد ذي الأصل العربي، فاستعاض بها الكثير من الأكاديميين عن الإنحطاط المروع الذي عرفته الساحة النقدية العربية آنئذ.

إن التفاعل مع الغرب مشروع ومطلوب – كما أكده دائما شكري – خاصة بعد أن أصبح هذا الإتصال كما يقول "شكري": "قانونا داخليا مضمرا في تطور الحركة الأدبية والنقدية العربية إزدهارا وإنتكاسا"[20].

غير أن هذا التفاعل تحول في غيبة الشروط الإجتماعية – التاريخية لنهضة ثانية إلى مجرد نقل وتقليد عن الغرب دون أية رؤية نقدية، أما عن أهم علائم هذه الحداثة عند شكري دائما، فإننا ألفيناها كما يلي:

العلامة الأولى التغريب:

أمام تعاظم المد السلفي على الصعيد الفكري – السياسي، جاء رد الفعل العنيف من جانب بعض النقاد العرب بالتغرب الشديد.

لقد كانت موجة البنيوية وروافدها هروبا من الإرتداد التاريخي الذي عرفه العرب سلطة ومجتمعا وثقافة، لقد كان هروبا من المواجهة بالإحتماء بالغرب، يقول شكري: "هكذا تجمعت فلول الماركسيين السابقين، والقوميين التائبين، والليبراليين المطاردين، والموظفين المستقرين، والفرانكفونيين الثابتين في جبهة عريضة تشكل "النظام الأدبي" الموازي

للنظام العربي الراهن، وهو النظام الذي إن شئنا توصيف اللقاء الموضوعي بين وجهي العملة الواحدة"[21].

لقد قفز أصحاب هذا التوجه النقدي فوق واقعهم، وواقع غيرهم، لم يصدر نقدهم عن التجربة الأدبية واللغوية في مجتمعهم، وإنما كان نقدهم ترجمة سيئة عن الغرب، ترجمة يعمد فيها هؤلاء إلى نقل المصطلح العربي، مبتورا من تاريخه الإجتماعي والعلمي، إن هؤلاء يأخذون النتائج دون المقدمات التي يقول عنها شكري: إن دراسات مكثفة وأبحاث ضخمة في ميادين اللغويات والصوتيات والأنتربولوجيا سبقت الدعوة إلى البنيوية، بل إلى البنيويات، وهي إتجاه فلسفي قبل أن يعرف طريقه إلى التطبيقات الأدبية والنفسية والإجتماعية. وهو إتجاه نشأ أصلا في ظل أزمة إختناق فكري حادة في الغرب تجسيدا لمأزق حضاري يخص هذا الغرب، ولمواجهة إتجاهات أخرى صاعدة في هذا الغرب نفسه"[22].

هذه القراءة في المقدمات التاريخية، الثقافية للبنيوية، رام من خلالها ناقدنا الوصول إلى نتيجة مؤداها: أن البنيوية كانت تعبيرا سلبيا لمأزق حضاري شهده الغرب، سرعان ما تجاوزته، يقول شكري:" ولكن الغرب لا يعيد أصناما فكرية، وسرعان ماكتشفت خواء فلسفات " اليمين الجديد" كما تسمى بعض الإتجاهات "الحديثة" في فرنسا"[23].

العلامة الثانية: نفي التاريخ

إن تركيز المشروع البنيوي- حتى في سياقه الغربي- على النظر في القوانين والأنساق الداخلية للنص الأدبي باعتباره عالما مغلقا على نفسه، وموجودا بذاته، وليس لمفرداته معان خارج البناء الذي يضمها، يمثل وعيا زائفا مضادا للوعي التاريخي الإجتماعي للثقافة، وفي مقدمتها الأدب والنقد، يقول شكري: أصبح النقد "الحديث" توصيفا كميا بلاغيا للكيان اللغوي بمعزل عن "النظام" الدلالي" لهذا الكيان. ولم يعد ثمة فرق بين "تكوين" وآخر إلا في "الصفات" غير المعيارية"[24].

وهكذا إنتفت الحقيقة الإجتماعية للأعمال الأدبية بوصفها أشكالا خاصة للإدراك، وطرائق خاصة في رؤية العالم. إن الأعمال الأدبية كما يؤكد- تيري إيجلتون-: "تنطوي على علاقة وثقية. وبالطريقة السائدة في رؤية العالم، أي بالعقلية الإجتماعية أو إيديولوجيا العصر، وهذه الإيديولوجيا - بدورها - إنتاج لعلاقات إجتماعية ملموسة تقوم بين البشر في زمان ومكان محددين". ولم يعترف البنيويون وأشياعهم بهذه الحقيقة، وراحوا من منطلق تحقيق "علمية النقد" ينشغلون بآلية الدلالة لابماهيتها، وينهمكون في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل ويتجاهلون الـ "ماذا يعني النص"[25].

وفي ضوء هذه المواصفات وصل شكري إلى نتيجة ترسم الوجه الآخر لمشروع هذه الحداثة، يقول مستنتجا: "وهكذا فالنقد الذي ينفي التاريخ يفقد مشروعيته الوظيفة ويرسم استلاب الوعي منذ أن تحول إلى تقنين للراهن في لحظة ثبات، وهو بذلك أحد تنويعات الفكر المحافظ الذي يلتقي بالمد السلفي من الباب الخلفي. جوهر اللقاء بين "الحداثة" النقدية (وليس التحديث) والسلفية هو نفي التاريخ[26].

العلامة الثالثة الغموض:

كان الغموض تتويجا لمسيرة هذا النقد الأرستقراطي - كما يسميه شكري - والذي إحترف الإبهام والمراوغة اللغوية، أو الميتالغة التي تلفت النظر إلى نفسها في

المقام الأول، ولاتأبه بتوصيل الخطاب إلى المخاطب المفترض: وهو القارئ.

وبدل أن يعمل هذا النقد على إنارة النص الأدبي – وهي مهمته المفترضة – من أجل أن يفسح له المكان لدى الذوق العام، إختار أن يمارس "النقد السري" بمعزل عن مجمل الحياة الثقافية والإجتماعية العربية"[27].

لم يدرك النقاد الذين ركبوا موجة البنيوية والألسنية بأن إختلاف الواقع العربي، وهو واقع تحدده أبعاد تاريخية واجتماعية واقتصادية خاصة، ومختلفة عن واقع العالم الغربي الذي "أنتج" الحداثة، يجعل من نقل القيم المعرفية الجديدة والمصطلحات الجديدة بلاتمحيص ولانقد ضربا من العبث، بدليل أن الحصاد الفعلي لهذه الكتابات لم يتجاوز أسوار الجامعات، "ولم يستطع الإرتباط أو الإلتزام بتجارب أدبية جديدة من أي نوع، ولم يستقطب جيلا من المبدعين أو فروعا محددة من فروع الإبداع"[28].

ويلاحظ ناقدنا في الأخير، أن هذا النقد لم يشكل تيارا وإنما مارس حضوره في شكل "اجتهادات فردية منعزلة عن بعضها البعض، وعن القارئ، وعن العمل الأدبي، ليفقد بذلك تأثيره على مجرى الحياة الأدبية"[29].

هكذا كانت – إذن – ملامح الحداثة النقدية التي عرفها العرب بعد الستينيات، سلبيات وتناقضات كثيرة لم يجرؤ أحد على فضحها، يقول شكري: "لم يجرؤ أحد على الإمساك أكثر من عقد ونصف العقد، وإنما راح البعض يصدر حكما حضوريا على الغائبين أو الذين غيبوا طيلة المرحلة التي "ازدهر" فيها النقد الإنطباعي الهارب من المواجهة"[30].

ويبقى بعد ذلك السؤال من هم هؤلاء المغيبون؟

الحداثة المغيبة:

يعتبر الباحث "أحسن بشاني": "أن الأفكار لاتتعارض وتتصارع بسبب شكلي حداثتها أو تقليديتها بل بفعل مضمونها الإجتماعي السياسي والإيديولوجي لذا فإنه من الخطأ إعتبار العلاقة بين فكر سابق وفكر لاحق مجرد علاقة فكرية خالصة" [31].

ومن نفس المنظور يناقش الدكتور "شكري" مسألة الحداثة الماركسية المغيبة من الساحة الثقافية العربية بعد الستينات.

يفصل "شكري" رؤيته قائلا: "...إن عصر النفط والإنفتاح والحروب والسلامات الكذوبة، عصر القمع الجسدي والروحي، عصر الحصار الكبير، قد زور احتياجات الثقافة العربية حين وقع اختيار النظام التعليمي والإعلامي وحركة النشر والمترجمين على أحد تيارات الحداثة الغربية، وهو التيار المتعدد الروافد والجداول، ولكن الموحد في صفة "البديل" للماركسية الأدبية التي كانت قد تطورت في الغرب بانفتاحها على المتغيرات"[32].

وهكذا فضل النظام الجديد تطويق وحصار المد الماركسي وفق متغيرات الساحة العالمية التي شهدت سقوط الأنظمة الإشتراكية وقيمها ومنظوماتها المفهومية، وتناسى هذا النظام الجديد أن "انهيار النموذج السوفياتي للإشتراكية لايعني نهاية الإشتراكية والإيديولوجية والصراعات من أجل إلغاء استغلال الإنسان للإنسان"[33].

لم تنته الماركسية كنسق معرفي بدليل أنه كما يرى شكري "منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم والغرب يعيش في "الهاجس الماركسي" هناك منظومة فكرية متجانسة هي الماركسية، وفي مواجهتها على مدى

أكثر من قرن مجموعة من ردود الأفعال تتكيف مع ظروف كل حقبة من التاريخ العربي بدءا من الوضعية... إلى بنيوية شتروس إلى التفاعل بين البنيوية وميشيل فوكو من ناحية، وبينها وبين ألتوسير من ناحية أخرى...."[34].

هذه المذاهب وغيرها جاءت – إذن – ردود فعل على الماركسية، التي صمدت بأن طورت آلياتها المعرفية وفق المتغيرات والتطورات التي شهدها ويشهدها العالم كل يوم وعلى جميع الأصعدة بما فيها الأدب والنقد، لم تتخرج الماركسية مع مقاومة الجدانوفية والدوعمائية والستالينية وغيرها من المسميات التي وافقت مسيرتها الفكرية والأدبية.....، وإستطاعت في المقابل أن تستوعب وتوظف حتى أكثر المناهج والأنساق المعرفية بعدا عن خطها الفكري كالبنيوية مثلا.

وهكذا يصل بنا شكري إلى نتيجة مهمة، وهي أن الحداثة التي مررت إلينا ليست الحداثة الوحيدة بل هناك حداثات متعددة، يجب إستجلاؤها وتقصيها وتوظيفها.

وحتى يضعنا في صورة التطورات التي عرفتها الماركسية، يقوم الناقد بمقارنة مقتضبة بين التفسير الماركسي للأدب والتفسير البنيوي له، فيلاحظ أن في الماركسية هناك مجال لإجتهادات نظرية وتطبيقية متنوعة في النقد الأدبي، فليس هناك قالب واحد موحد بل "ثمة خطوط عامة مرشدة وملهمة حول علاقة الفن بالواقع وتطور الأنواع الأدبية. وهي علاقة جدلية وهو تطور تاريخي". إذن – باب الإجتهاد والإبداع مفتوح.

التحليل البنيوي يقوم على رؤية إحصائية كمية للأدب بإعتباره كينونة لاصيرورة، وبإعتباره بنية معرفية مكتملة لاقيمة معيارية، وعلى هذا النحو يتحول النقد إلى وصف للبنى والآليات لا تأويلا لمستويات المعنى والدلالات".

والنتيجة التي يصوغها الناقد بأسلوبه الساخر: "هنا يصبح الكمبيوتر هو ناقد المستقبل".

دراسات معاصرة كثيرة إستلهمت الماركسية، كمحاولات لوكاتشر وباختين وغولدمان وتودوروف وغيرهم، لكنها كما يلاحظ الناقد لم تخظ بالدراسة والترجمة والتعريف عندنا كما حظيت أعمال الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا واللسانيات من أمثال شتراوس و"جاكوسون" وغريماس و"دي سويسر"[35].

لقد عوملت مختلف الإتجاهات الأنثروبولوجية والألسنية، على أنها الحداثة، بينما الحداثة – كما ذهب إليه شكري – "مفهوم متعدد الرؤى وليس رؤية واحدة"[36].

ليلاحظ شكري في الأخير – أن الحداثات المغيبة هي بالذات الحداثات المرتبطة في العمق بالرؤية الإجتماعية، وتجمع بين التوصيف والتأويل"[37].

وعلى هذا الأساس فإن "التغييب" عندنا "فعل مبني للمعلوم، يجسد تفسيره في التغيرات التي عرفتها البنى الثقافية والإجتماعية للبلاد العربية عقب النكسة، والتي تم على إثرها تغيير الإستراتيجية الفكرية التي كانت إلى عهد قريب "ثورية، تقدمية، وهكذا قطع الطريق إلى حين على نمو هذا التيار النقدي الذي إرتبط مصيره دائما بمصير القوى الحية في المجتمع والثقافة جميعا، وهو التيار الذي إزدهر وإنعكس مع إزدهار وإنعكاس حركة التحرر العربية.

وبنظرة تاريخية تربط الحاضر بالأمس، يعود بنا الناقد إلى الخلفية التاريخية

للمسألة ليلاحظ أن شعار اليوم "أدبية الأدب"، هو في حقيقة الأمر صدى وإمتداد لشعار آخر لطالما تردد في الخمسينيات والستينيات عربيا، إنه شعار "الفن للفن" والأدب من داخله"[38].

أما الحقيقة الاجتماعية لمصطلح "الفن للفن" ومترادفاته في ثقافة الخمسينيات والستينيات – كما يؤكد شكري – هي أنه كان درعا سياسيا لأصحابه ممن يعيشون الجهر بمعارضه "الثورة"، وكذلك الأمر بالنسبة لأصحاب الشعار الآخر "الأدب في سبيل الحياة، فقد كانوا في غالبيتهم يصدرون عن موقف سياسي معلن، أن الفريقين في واقع الأمر كان ينظران إلى العمل الأدبي نظرة سياسية أولا، وإعتباره شكلا ومضمونا ثانيا......"[39].

وبالتالي، فجوهر الصراع كان مواقف سياسية تتجه يمينا وأخرى تتجه يسارا، ولم سياسيا قبل أن يكون فكريا، كان صراعا بين شيء بعد الستينيات إلا المسميات ومواقع السلطة، فأصحاب "الأدبية والشعرية" هم المحافظون القدامى الذين لم يغيروا ا جلودهم بل ظلوا أمناء لماضيهم وقد إستضافوا بريقا من المصطلحات الحديثة"[40]. أو هم "المهزومون المحدثون الذين اكتشفوا طرق النجاة من الإتهام السياسي في النقد الألسني أو البنيوي أو غير ذلك من مصطلحات"[41]. وبطبيعة الحال، فقد سيطر هذا النموذج النقدي باسم الحداثة في ظل " نكسة اجتماعية ، ثقافية، سياسية لم تقف بعد منها المجتمعات العربية".

أما الطرف الآخر من المعادلة فقد غيب، وهمش ليدخل أصحابه "مرحلة جديدة من الانحسار، سواء بإبتعادهم القسري من مواقع التأثير، أم بتجريدهم من المنابر، أم بهجرتهم إلى الخارج أم بنفيهم إلى الصمت"[42].

والنتيجة: لامعارك نقدية ولاتيارات ولامناهج فالبنيوية ليست تيارا. والواقعية لم تعد تيارا.

وفي إنتظار نهضة جديدة للنقد، يظل البحث عن الحداثة الواجبة الوجود قائما و"النقد الأدبي ليس أكثر من جندي متواضع في الكتيبة المتقدمة لاستئناف هذه النهضة." كما يرى شكري.[43]

تعقيب:

بعد أن استكشفنا سويا قراءة شكري لمسار الحداثة النقدية العربية" سنورد فيما يلي بعض الملاحظات المرجأة:

1- اشتمل القسم الأول من المؤلف على استطرادات كثيرة مرتبطة أساسا بغياب المنهجية والتدرج في الطرح، فقد اشتمل هذا القسم على مباحث خمس، كان بالإمكان إختزالها في مبحث واحد، هذا التلبك المنهجي اضطرنا إلى إعادة تركيب مختلف القضايا المثارة، وهذا ما قد يلاحظ في التهميش، ذلك أننا غضضنا الطرف على تراتبية صفحات المؤلف.

2- إن غلبة الطابع الإيديولوجي على التفسير والتقييم الموضوعيين، يظهر جليا في طريقة عرضه للماركسية، لقد قدمها في صورة المنهج المتناسق، المتكامل المتطور نحو الأفضل وتغاضى في المقابل عن نقاط ضعفها، التي كان من الواجب الكشف عنها من باب الموضوعية، أما البنيوية فقد صب عليها الباحث وابلا من التهم السياسية (! !) دون أن يعترف لها ولو بقليل من الإنجازات التي أفادت بها النقد عامة والماركسية خاصة، (ولعل أهم إنجاز هو محاولة تحقيق علمية النقد).

3- الطرح الإيديولوجي للموضوع، أوقع الناقد في جملة من التناقضات من بينها:

- نراه مثلا يؤكد على أن البنيوية إتجاه فلسفي، فيقول:" إن دراسات مكثفة وأبحاث ضخمة في ميادين اللغويات والصوتيات والأنثروبولوجيا سبقت الدعوة إلى البنيوية بل إلى البنيويات، وهي إتجاه فلسفي...."[44]. بينما يذهب في سياق آخر إلى أن البنيوية "لم تشهر نفسها كفلسفة، بل عادت الفلسفة"[2].

- يعتبر شكري هزيمة 1967 نهاية رؤيا شاملة في الفكر والحياة هي في الأساس رؤيا توفيقية[3]. وكنا قد أشرنا إلى سلبيات هذه الرؤيا كما عرضها شكري لكننا نتفاجئ في مكان آخر بقوله: "في مراحل مقاومة الإستعمار وتأسيس الدولة الوطنية، أي إبان عصر النهضة، كان الصعود الأدبي والفني والنقدي العربي يعني تفاعلا صحيا (إبداعيا) مع المصطلح القادم من الخارج سواء في النماذج المتحققة أم في المعايير وأدوات النقد"[45].

والسؤال: إذا كان التفاعل صحيا في عصر النهضة فلما ذا سيقطت معادلة التوفيق إذن.

3- ركز شكري كثيرا على الجمهور القارئ "بإعتباره طرفا يجب أن يؤخذ بعين الإعتبار في العملية النقدية، وعاب على البنيوية غموضها الذي تسبب في إحداث فجوة عميقة بين النقد والجمهور، لكنه تناسى أن للجمهور نصيب في تعميق الفجوة، إن الأمر أكثر مما يبدو، فالنقد حركة طليعية يجب أن تغير وتطور أدواتها وأنساقها المعرفية وقيمها، وهذا يؤكده بنفسه حين يقول: فالحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع والفكر والفن، والمبدع الحديث هو إنسان ثوري...."[46].

إن الحداثة النقدية إذا إستكانت إلى الواقع الإجتماعي والثقافي العربي بمعطياته (أمية أبجدية، أمية ثقافية مركبة...) فإن أغلب النقاد سيتوقفون عن الكتابة أو سيكتبون على مقاس المجتمع العربي، وأي مقاس؟؟.

وهذه القراءة مجانبة لسبب بسيط: أن النقل والتقليد لم يقتصر على بلدان المغرب ولبنان وإنما هو سمة ظاهرة لجميع البلاد العربية بما فيها مصر، ولعل نكسة 1967 هي أحد نتائجها.

4- يعتبر شكري النموذج البنيوي النخبوي "تغريبا في تغريب بلاأصالة أو معاصرة"[47]. بينما يفاجئنا في موضع آخر بأن يعتبر المنتمي إلى هذا النموذج النقدي: "محافظين" و"مهزومين"[48]. ونقف هنا لنتساءل: أين وجه الشبه بين "التغريب" و"المحافظة"؟؟.

في الأخير، وعلى ضوء ماتقدم، يمكننا القول أن هذه التناقضات والأخطاء التي تم إستخراجها يصنعها الموقف الإيديولوجي القبلي والمعيارية التى تقوم على تصور معين لما هو نموذجي، لكن وبالرغم من ذلك نعترف له بالشجاعة في الطرح، والدراية الكبيرة بعوامل المعطى الإجتماعي والثقافي العربي.

إن قراءة واقع النقد العربي بواسطة طرح إشكاليات الواقع العربي نفسه، محاولة رائدة وشجاعة بالنظر إلى تعقد المعطيات وتداخلها، وكذا بالنظر إلى ارتباط القضية في جذرها الأكبر بالبنية الثقافية السلطوية.

الهوامش:

* برج بابل (النقد والحداثة الشريدة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1994.

1- الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، منشورات عيون، الدار البيضاء، ط2، ص 43.

2- برج بابل، المصدر نفسه، ص 113.

3- المصدر نفسه، ص 130.

4- المصدر نفسه، ص نفسها.

5- المصدر نفسه، ص نفسها

6- المصدر نفسه، ص 129.

7- المصدر نفسه، ص 93.

8- المصدر نفسه، ص 12.

9- المصدر نفسه، ص 13.

10- غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص 16.

11- برج بابل، ص 14.

12- سوسيولوجيا نقد العربي، ص 14.

13- برج بابل، ص 109.

14- المصدر نفسه، ص 98.

15- المصدر نفسه، ص 19.

16- المصدر نفسه، ص 100.

17- المصدر نفسه، ص 18.

18- المصدر نفسه، ص 119.

19- المصدر نفسه، ص 136.

20- المصدر نفسه، ص 140.

21- المصدر نفسه، ص 16.

22- المصدر نفسه، ص نفسها.

23- المصدر نفسه، ص 112.

24- تيري إيجلتون، الماركسيون والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، منشورات عيون الدار البيضاء، ط2، ص 15.

25- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 9.

26- برج بابل، ص 124.

27- المصدر نفسه، ص 124.

28- المصدر نفسه، ص 112.

29- المصدر نفسه، ص 132.

30- حسن بشاني، مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر، مخطوط، رسالة الماجستير جامعة دمشق، ص 3.

31- برج بابل ، ص 140.

32- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، ط1، 1996، ص 47.

33- برج بابل، ص 136.

34- المصدر نفسه، ص 137.

35- المصدر نفسه، ص نفسها.

36- المصدر نفسه، ص 137، 138.

37- المصدر نفسه، ص 138.

38- المصدر نفسه، ص 139.

39- المصدر نفسه، ص نفسها.

40- المصدر نفسه، ص 103- 104.

41- المصدر نفسه، ص 117.

42- المصدر نفسه، ص 123.

43- المصدر نفسه، ص نفسها.

44- المصدر نفسه، ص.

45- المصدر نفسها، ص 118.

46- المصدر نفسها، ص 106.

47- المصدر نفسه، ص 16.

48- المصدر نفسه، ص 136.

49- المصدر نمفسه، ص.107

50- المصدر نفسه، ص 135.

51- المصدر نفسه، ص 130.

52- المصدر نفسه، ص 122.

53- المصدر نفسه، ص 20.

54- راجع المصدر نفسه، ص 123.

المضمرات في خطاب البوقالة

أو لغة الوجود المنفي

فاطمة ديلمي(*)

من النص الأدبي إلى النص الاجتماعي

بعد فترة من هيمنة البنيوية[1] وكذا السميائيات السردية[2] على النقد الأدبي، ها هو الحديث عن النصّ الاجتماعي يعود- اليوم – من خلال مناهج أعادت وضع النصّ الأدبي ضمن نصّ الثقافة العام: سميائية الثقافة، علم النصّ الاجتماعي (Socio-critique)، نظرية التلقي، التداولية...

والتداولية كحقل خاص بالدّراسات اللغوية قد تطوّر على يد جون أوستين حينما برهن في كتابه " حينما يكون القول فعلا"[3] على أنه في كل قول فعل، وهي تدرس الخطاب كطاقة منتجة للتأثير، لذا وهي تهتم بكل ما له صلة بفعاليته في وضع معيّن، أي:

- أفعال الكلام وشروط نجاحها.
- القوانين الخطابية، وتلك المتعلقة بالسلوك الاجتماعي.
- أنواع الخطاب باعتبارها نصوصا متعارفا عليها اجتماعيا لا أثر لها إلاّ في سياق معين.

–الخفيّ (L'implicite) واهتمام التداولية بالخفي[4] "طبيعي إذا ما تذكرنا أن التداولية تمنح لاستراتيجيات الباثّ غير المباشرة كلّ ثقلها وكذا لعمل المتلقي في تأويله للملفوظات"[5].

فإنّ النّصّ بوصفه "آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعاونيّا جادًا لملء فضاءات غير المقول، أو المقول السّابق الذي ظلّ أبيضا "[6]، لأنّه يحتاج إلى فهم وتأويل ما فيه من خفي، فالكاتب يتوقع قارئا نموذجيّا** (Le lecteur modèle) قادرا على المشاركة في عمليّة تفعيل نصيّة بالطّريقة التي أرادها هو.

وبالتّالي فإنّ القراءة تعني الاعتماد على النّصّ لاستنتاج سياق ممكن، ولبلوغ هذا الهدف فإنّ القارئ يعتمد على نوع من الذاكرة الجماعيّة التي تمنحه الكفاءة، هذه الذاكرة يدعوها "أومبرتو إيكو " حافظة الكنز (Thesaurus) أو الموسوعة (Encyclopédie).

والخطاب الأدبيّ يصادف الخفيّ في عدة مستويات مرتبطة بقطبي البثّ والتلقي أهمها المستويان الداخليان:

- مستوى يحيل إلى الخطاب المتّجه من الباث/السّارد الضّمني ناحية المتلقي الضمني.
- مستوى يحيل إلى الحوار المتبادل بين الشخصيات في النص السّردي كما في النصّ الحواري.

والخفيّ نوعان :

- المفترضات الدلالية[7] (Présupposés sémantiques): وهي مسجّلة في الملفوظ،حيث أن كلّ متقن للغة

(*) أستاذة بجامعة بجاية.

ما يكتشفها بسهولة.

- المضمرات(sous-entendus):

وهي تعمل عمل اللّغز فالمتلقي يرتكز على المبادئ العامة لاستعمال اللغة للتكهّن بها، لذلك - أيّ المضمرات-لا وجود لها خارج السّياق[8].

والاهتمام بالخفيّ- والمضمر بشكل خاص- تثيره المفارقة بين كون الباثّ يعتمد الكلام كأداة للتّواصل والإبانة وكونه في الوقت ذاته يترك فراغات بين كلماته ترغم المتلقي على ملئها، فالخطاب يزاوج باستمرار بين المقول وغير المقول[9]، وما هذه إلاّ استراتيجية من الاستراتيجيات المعتمدة للتأثير في المتلقي، فالكلام نشاط هدفه التغيير.

وفي كثير من الأحيان يتلفظ المتكلم بالظاهر لتمرير الخفي:

- لمراوغة الرّقابة.
- أو للفرار من أعباء مسؤولية الكلام.
- أوللتّخفيف من حدّة العنف اللّفظي.

إذ يتم التبئير على الظّاهر، وهذا ما يسمح للخفيّ باجتياز حواجز الإقصاء والتّهميش.لذا نجد هذا التّأرجح بين البوح والكتمان يكثر في خطاب الهامش[10] المناوئ لقيم المركز كما هو الحال بالنسبة لخطاب الأنوثة وسط جماعة ذات قيم أبوية .

إن تمرّد خطاب الأنوثة لا يعني دائما الإظهار والكشف، فالآخر: الخطاب المهيمن القامع والمتربص بكينونته حاضر فيه، فالمضمر يبيّن مدى تحكّم الآخر في خطاب الذات، لذا فان مقاربة هذا الخطاب في إطار التداولية تسمح بمعرفة :

- ما تمّ إخفاؤه؟
- كيف تمّ ذلك؟
- ولِمَ؟

إذ لابد من الحفر في جذور النصّ المغيّبة لإدراك ما يشرق عليه من اجتماعي وثقافي،وهنا تتجلى قدرة التأويل وفاعلية القراءة التأويلية في الغوص إلى أكثر معاني المسكوت عنه حساسية.

خطاب البوقالة بين الظاهر والمضمر:

انطلاقا من الحرص على متابعة خصوصية الخطاب الأنثوي وفي أشكال أدبيّة مختلفة فإنّنا انتقينا الشّعر الشّفوي وبالضّبط " البوقالة"[11] لتكون ميدانا تطبيقيا، فهي خطاب المرأة وعنها،وبهذا تكون دعوة للمتلقي للولوج إلى عالم حميمي، واقتسام نظام ثقافيّ حافل بالرّموز،والتأويل من خلال ملء بياضات غير المقول هو السّبيل لذلك خاصة حينما لا يتقاسم المتلقي والباثّ وضعية التلفظ .وفكّ هذه الرّموز هو الذي يجلّي كيفية تأسيس المضمر لرؤية ثورية تتوق لامتلاك الزّمن الأنثوي الخاصّ[12].

إن "البوقالة " هي من أبرز أشكال الخطاب الشّفوي التي أنتجتها وتداولتها المرأة الجزائرية، وهو خطاب لا يكتفي بتبليغ محتويات ما للمتلقي، بل إنّ وظيفته الفعل أي إحداث تحّول، وذلك في مستويين:

- المستوى الأول: ويحيل إلى وضعية المرأة كشريحة[13] اجتماعية في علاقة مع المجتمع وقيمه.
- المستوى الثاني: ويحيل إلى وضعيتها كفرد في علاقة مع الآخر/الرجل.

المضمر في الخطاب المؤسس للتحول في المستوى الأول:

إن الموضوع المهيمن في خطاب البوقالة هو "العشق"، والعشق في إطار جماعة ذات قيم أبوية هو سبب لخمول الفرد، وتعطيل قواه[14]،هذا في أحسن الأحوال، وإلا فهو أكثر من شيء لا معنى

لوجوده، فهو خطر[15]،إذ في إطاره تتم إعادة النظر في القناعات التي تؤسس قيم الجماعة، فها هو ما تقوله البوقالة[16]:

العَشق في دَارْنا * والعشقْ ربّانَا
العشق في بيرْنَا * حتّى خلا مَانَا
العشق مْحَبّقة حتّى * رْماتْ الأغصان
العشق ما يَنَحّيهْ * قاضِي ولا سلطان

تعلن هذه البوقالة تمرّد المرأة على القيم الأبوية المانعة للعشق، ولكنها ثورة مضمرة من خلال:

- جعل العشق قدرا محتوما لا ردّ له.
- نسبته كتمّرد إلى ضمير المتكلم الجمع/النحن: نا، وهو ضمير يصير مبهما حينما تكون الذات المتلفظة مفردة.

-وخاصة من خلال عمليّة استبدال الرّموز الاجتماعيّة، فالقيام بدور المعارض في برنامج العشق لا تمثّله السّلطة القضائية- وإن كان ثمّة تحدّي من خلالها للسلطة الدّينية- ولا حتّى السّلطة السّياسية، بل تمثّله سلطة مباشرة هي عموما سلطة الأب.

المعارض	
الظاهر	القاضي، السلطان
المضمر	الأب

ولا تكتفي البوقالة بإعلان التّمرد الاجتماعي بل تتجاوزه إلى إعلان التمرد الدّيني كما في البوقالة التالية[17]:

دارْنا كي * دَارة البَنْدير
بابا يحبّ الصّلاة * ويَمّا تْحبّ الدّين
وأنا نحبّ الشّاب * زَرْق العينين

وللكشف عن المضمر وإبراز الظاهر نعتمد على النموذج العاملي[18]:يكشف ملفوظ هذه البوقالة عن وجود مزدوجتين تنتميان إلى بنيتين متغايرتين:

المزدوجة الأولى: من خلال البيت الأول

الفاعل:الأب/الأم
↑
الموضوع:الصلاة/الدين

المزدوجة الثانية: من خلال البيت الثاني

الفاعل:المرأة
↑
الموضوع:الرجل/الشاب زرق العينين.

الترسيمة الأولى		الترسيمة الثانية	
الفاعل	الأب/الأم	الفاعل	المرأة
الموضوع	الصلاة/الدين	الموضوع	الرجل/الشاب زرق العينين

فالموضوع الذي تسعى إليه الذات المتلفظة/ المرأة مغاير بل ومناهض للموضوع الذي تسعى إليه رموز السلطة الأبوية، ولكن مع ذلك فان الملفوظين المعبّرين عنهما قد ربطت بينهما واو العطف التي جاءت دلالتها على الوصل إضمارا لدلالة الفصل والقطيعة إذ هي بمعنى :لكن.

المضمر في الخطاب المؤسس للتحول في المستوى الثاني:

ولإدراك المضمر ضمن هذا المستوى نورد البوقالة التالية:

يَا طَالعينْ الجْبَالْ * أدُوني مْعَاكمْ
نَطّحَنْ الرْحَى * ونبُوسْ يَدِيكمْ
فِي خَاطَرْ الشّباب * ألّي راه مْعَاكم

ولإبراز ما تجهر به البوقالة وما تستره نستعين بالنموذج العاملي من خلال الترسيمتين التاليتين:

ترسيمة الظاهر:

المرسل:المرأة ← الموضوع:المـرأة← المرسـل إليه:الرجل
↑
الفاعل :الرجل

ترسيمة الخفي:

مرسـل :الحـب ← الموضـوع:الرجـل ← المرسل إليه: المرأة
↑
الفاعل: المرأة

وللمقارنة بين الترسيمتين نعتمد علـى الجدول التالي:

فالمرأة كذات متلفظة تبدو من خـلال ظاهر كلامها أنها تقوم بدور الإيعاز بهدف تحويل الرجل إلى ذات فاعلة في برنـامج يكون هو المستفيد فيه، في حين تحتلّ هـي فيه خانة الموضوع.

في حين تكشف فيه الترسيمة الأخيـرة أن الموعز الحقيقي هو ما تحمله هي للرجل من عواطف جعلتها تتحول إلى ذات منجزة لفعلين :

فعل القول.

الفعل بالقول : من خـلال ملفـوظ ممارسي[19] (Enoncé exércitif) هدفـه تحريض الرجل على طلبها.

وأن الرجل في الحقيقة هو موضوع الرغبة.

إذن ثمة استبدال لمواقع الممثلين فـي علاقتها بالعوامل، وهو اسـتبدال غرضـه التخفيف من حدة خرق المنع الذي تمّ فـي مستويين:

* مستوى فعل القول: الخطـاب العلنـي وإنتاج الكلام.
* مستوى الفعل بالقول: السعي والطلب.

الترسيمة الأولى		الترسيمة الثانية	
المرسل	المرأة	المرسل	العشق
المرسل أليه	الرجل	المرسل أليه	المرأة
الفاعل	الرجل	الفاعل	المرأة
الموضوع	المرأة	الموضوع	الرجل

المضـمر مـن خـلال الصـورة التقليدية:

إن إشكالية المضمر تحيل باسـتمرار إلى المعنى الحقيقي وهذا ما جعل التداوليين (pragmaticiens) يقولون أن المجـاز، الاستعارة، التشبيه، الكناية، هـي حـالات إضمار، فمتلقيها يكشف أوّلا عن الحقيقي للانتقال إلى البحث في إمكانية التأويل.

وخطاب البوقالـة يتبنّـى التكثيـف والاقتصاد اللّغوي،حيث يتمّ عرض تجربة في بيتين أو ثلاث أبيات، الأمـر الـذي لا يترك مجالا إلا للرّمز والصورة والتلميح، ولإبراز هذا الأمر نكتفي بإيراد ما يلي :

في الكناية:

خبّطتْ للقاع البحر * صبّت الرّمل يَغْلي
حقّتْ بيدي اليمين * وحطّيت في حَجْري
نوصيكم يا بنات * لا تاخدوش البحري
يرمي القلوع في البحر *ويخلّي الدّموع تجري

فهذه الأبيات من خلال مـا فيهـا مـن صور تلمح إلى:

نوع من المعاناة: الوحدة.

في الاستعارة:

عندي فنيّق[20] * والعشق مفتاحه
كي ضرْبَ ريحْ الغرب[21] *تقرقبوا لوَاحه

وهـي اسـتعارة تلمـح إلـى المعانـاة نفسها:الوحدة.

والملاحظ عن الإضـمار الواقـع فـي مستوى الصورة أنه يكتفي برفض الواقـع دون السعي للتأسيس للبديل.

لغة الوجود المنفيّ:

إنّ العلاقة بين الفرد والمجتمع كما تريدها القيم الأبوية تبرزها البنية التالية:

المرسل:القيم الثابتة ← الفاعل:الفرد ← المرسل إليه:المجتمع

الموضوع:

، استقرار المجتمع

واستمرار قيمه

في حين أن خطاب البوقالة يؤسّس لعلاقات مغايرة، فهو إذن خطاب مناوئ في مستويين:

* مستوى التلفظ.
* مستوى الملفوظ.

فالمرأة باعتمادها على المضمرات تتفاوض مع المتلقي حول صورتها، فالمشكل المطلوب منها حلّه هو تمرير خطابها ومنحه حضورا، وبتمرّدها على قوانين الخطاب المتعلقة بالسّلوك الاجتماعي– منع الكلام العلني، خاصة في الأمور المحظورة– تتعمّد إسماع الآخر (Elle fait entendre) تمرّدها،ولكن بإضمارها لهذا التمرّد تتركه يسمع (Elle laisse entendre) خضوعها،على النّحو الذي يبرزه الجدول التّالي:

	في مستوى الرمز	في مستوى الواقع
الظاهر	الخضوع	التمرّد
المضمر	التمرّد	الخضوع

فهي بذلك تستبق عملية التّأويل لتوجيهها وفق قراءة هي تريدها، لأنّ الصورة الممنوحة للآخر من خلال الخطاب بإمكانها منح الحضور– عند الآخر الذي يجهل الذّات أو يتجاهلها – أو تعزيز الإقصاء.

وبالتالي فان لعبة الإظهار/ البوح والإضمار/ الكتمان هي وسيلة هذا الخطاب ليصنع لنفسه مسارا في المستويين السابقين (التلفظ والملفوظ)، وهذا لإثارة التحوّل فيما هو ثابت، فهذا الإضمار إذن هو رسم على رسم: تظليل (Estompement ou Estompage).

الهوامش:

* حسب مفهوم النص عند جماعة "تارتو"

1- والبنيويّة كمنهج ذي نزعة لاتاريخيّة تعاملت مع النّصّ الأدبيّ كعالم مغلق لا فاعل له، ولا علاقة له بوضعيتيْ إنتاج المعنى واستقباله.

2- والتي تطوّرت في ظلّ هيمنة المنهج البنيويّ على الدّراسات الأدبيّة والإنسانيّة، لذلك نجد كثيرا من المفاهيم، والأدوات النّقديّة التي اعتمدتها للبحث في مسألة الدّلالة ذات أصل لسانيّ أو شكلانيّ.

3-Austin(J.L).Quand dire c'est faire .

4- الخفي هو أحد المفاهيم الرئيسية التي تقوم عليها نظرية القراءة كذلك.

5-Dominique Maingueneau Pragmatique pour le discours littéraire. Dunod.Paris1997.p/77

6- أمبرتو ايكو ضمن كتاب : Gérard Gengembre Les grands courants de la Critique littéraire. Edition du Seuil, Février 1996 P:59

** القارئ النّموذجيّ لـ" إيكو " شبيه للقارئ بامتياز (Archi lecteur) لـ" ميشال ريفاتير ".

7يقابل –المفترضات التداولية - هو (Présupposés pragmatiques) .

8- Dominique Maingueneau. Pragmatique pour le discours littéraire.p90.

9-Les dits et les non-dits

10-خاصة الخطاب المرتبط بالثالوث المحرم، ولكن قد نجده في غيره كما في خطاب الموت مثلا

11- وهو عبارة عن مقطوعة شعرية قصيرة مرتبطة بلعبة طقوسية نسوية تدعى بالاسم نفسه، تمارسها نسوة بعض المدن الجزائرية الساحلية في مناسبات معينة بهدف استقراء الطالع.

12- خلافا للحكايات- التي تعد هي الأخرى خطابا أنثويا في حدود كون الراوية امرأة غالبا- التي تعيد انتاج قيم المركز.

13 – لا تشكل المرأة شريحة اجتماعية واستعمال هذا المصطلح يبرّره غياب ما هو أنسب.

14- أنظر المعاجم العربية.

15- أنظر " ذم الهوى" لابن الجوزي.

16- نصوص البوقالات الواردة في هذه المقالة من رواية صاحبتها .

17 - لهذه البوقالة رواية أخرى وردت عند Kaddour M'Hamsadji.Le jeu de la bouquala.O.P.U.Alger2002.p :220

هي: حَبْطتْ الى قاعْ الجْنَانْ * خَديتْ من اللّيمْ أغصان

يَمَّا تحب الظرافة * وبابا يحب الدين

وأنا نحب الشاب * المزّوق العينينْ

الوجه قميرة * وبقيت نوصف أوصافه

رأسه على ركبتي * وأنا في القصايد نقرأ له

18 – حسب النموذج الذي وضعه غريماس .

19 - حسب تقسيم أوستين.أنظر : Christian Baylon.Paul Fabre.La Sémantique.Fernand Nathan.1978.p/61

20- صندوق صغير/القلب .

21- رياح السّقر .

طروحـــــات

د.عز الدين المناصرة(*)

العـولـمـة والـهُـويّـات:
هُويّاتٌ مُطمئنّة، هُويّاتٌ قلقة، وهُويّاتٌ مقهورة
(قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن)

- مَن منا يعرف مسقط رأسه – **سان جون بيرس.**
- بقيتَ جموعُهُم كأنك كلّها... وبقيت بينهُمُ كأنك مفردُ – **المتنبّي.**
- إنّ كل مغانم مشروعي (فتح أمريكا)، سوف تنفق على فتح القدس – **كولومبوس.**
- قدَرُ الهندي أن يواجه الأنجلو سكسوني، مثل قدَر الكنعاني الذي يواجه (الإسرائيلي!): إنّهُ الموت – **جيمس بولدوين، نائب في الكونغرس، ما بين 1834- 1839.**
- سأل المقاتل اللبناني الكتائبي، ممرّضاً فلسطينياً مسيحياً من مخيم تل الزعتر في بيروت: ما اسمك؟ فأجاب: إلياس، فقال الكتائبي: (فلسطيني... والياس، كمان!!). وأطلق على جسده عدة رصاصات، أردته شهيداً – **علي حسين خلف-1976.**
- سأرمي بجثث الفلسطينيين، لطيور السماء، ووحوش البرية – **الكتاب المقدّس (صموئيل، 1، 17: 45).**
- العولمة، هي تشكيل المحيط الدولي، وفق منظور أمريكي – **كيسنجر.**

متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمّهاتهم أحراراً – **عمر بن الخطاب.**

يتعدى طرح د. عز الدين المناصرة –في هذه الدراسة المتشعبة– للعلاقة الجدلية بين الثقافة والهوية وصراعها الأزلي مع الآخر، لا من أجل التفوق والسيطرة، الطرح التقليدي السطحي ليقف على الأبعاد الغائرة والآفاق الواسعة التي تجليها مختلف **نظريات القراءة النقدية** لواقع الثقافات الإنسانية من خلال تشكل هوياتها، بتتبع مسار نموها وعوامل اندثارها، والوقوف على عناصر القوة والضعف في مقوماتها والتعرف على أسباب انغلاقها وانفتاحها.

وفي إطار التشكيل الجديد للمحيط الدولي –تأمركه– تطرح مسألة **عولمة الثقافة**– بما أن الثقافة هي العنصر المتحرك في الهوية، لكونها البنية الحاكمة والمسيرة لجميع البنى الفرعية الأخرى التي تطبع الإنسان منذ طفولته وتحدد انتماءه الحضاري –طرحا خطيرا، وفق تخطيط أشد خطورة؛ إذ لم تعد ترمي إلى إخضاع وتدجين ثقافة الغير، بل **تهدف إلى تفجير وتشتيت هذه المرجعيات الثقافية.**

ولكن العولمة، بهذه الهزات الفكرية، والتقلبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تكون قد أيقظت هذه الهويات، وأحيت تلك المرجعيات الثقافية. مما جعل بعضهم يرى أن "**الصراعات المستقبلية، سوف تشعلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية...**".

1. مقدمة: النقد الثقافي المقارن:

الثقافة، حسب **رايموند وليامز**، هي: (اسم يحدّد صيرورة **ذاتية** داخلية، تخص الحياة النخبوية والفنون، وهي أيضاً اسم لصيرورة **عامة**، تخصّ تشكلات سبل الحياة ووسائطها. وقياساً على أي من الصيرورتين، تملي منظورها على الثقافة، تتغير دلالة الثقافة وتوجهها). والثقافة حسب وليامز أيضاً: **(نظام دلالي** يفضي حتماً بالنظام الاجتماعي المعين إلى حتمية التبادل الاتصالي بين أفراده، وحتمية إعادة إنتاجه وحتمية معايشته وحتمية استكشافه). أمّا **الهويّة**، عند **أليكس ميكشيللي**، فهي عبارة عن: (مُركّب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للتفاعل الاجتماعي). وتجلّى مفهوم الثقافة في كتب: **ماثيو آرنولد**: الثقافة والفوضى، عام 1869، **وتايلور**: الثقافة البدائية، عام 1871. ثمّ كتاب **جوليان بيندا**: خيانة المثقفين، عام 1928. ثمّ كتاب **رايموند وليامز**: الثقافة والمجتمع، عام 1958، **وأدورنو**: النقد الثقافي والمجتمع، عام1949،

(*) شاعر فلسطيني، أستاذ بكلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن.

و**د.كيلنر**: ثقافة الاتصال، عام 1995، و**هيدن وايت**: بلاغيات الخطاب: مقالات في النقد الثقافي، عام 1978م. كذلك نقرأ النقد الثقافي في كتابات: **كروتشه، تشومسكي، أورباخ، بول ريكور، تسفتيان تودوروف، فالتر بينيامين، تيري إيجلتون، ڤيكو، فرانسيس سوندرز، بيير بورديو، كلود ليڤي ستروس، رولان بارت، جاك ديريدا، ميشيل فوكو، ألتوسير، غرامشي، فرانز فانون، إدوارد سعيد، غولدمان، لوكاتش، هابيرماس**، وغيرهم. ويرى كتاب **(دليل الناقد الأدبي)لمؤلفيه الرويلي والبازعي**، أنّ (العمل الأكثر اتصالاً بالموضوع من الناحية المنهجية والاصطلاحية، جاء في جزأين، عنوان الأول منهما: **كلاسيكيات النقد الثقافي**، عام 1990، ويقول ڤنسنت **ليتش** إنّ الدراسات الثقافية، حركة طارئة على تاريخ طويل من النقد الثقافي: (يُعدُّ التشكلُ الحديث نسبياً للدراسات الثقافية، لاسيما في بريطانيا، خلال السبعينات من القرن العشرين، لحظة تمأسس وازدهار بارزة في التاريخ الطويل للنقد الثقافي). ويقوم **النقد الثقافي، عند (ليتش)على ثلاث خصائص،كما يقول عبد الله الغذّامي:**

1. لا يؤطّر النقد الثقافي فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة، وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة، سواء أكان خطاباً أو ظاهرة.
2. من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل العرفية، مثل تأويل النصوص، ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى إفادته من الموقف الثقافي والتحليل المؤسساتي.
3. إنّ ما يميز النقد الثقافي المابعد بنيوي، هو تركيزه الجوهري في أنظمة الخطاب، وأنظمة الإفصاح النصوصي لدى بارت وديريدا وفوكو، خاصة في مقولة ديريدا: لاشيء خارج النص، وهي مقولة يصفها ليتش، بأنها بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي المابعد بنيوي، ومعها مفاتيح التشريح النصوصي، كما عند بارت وحفريات فوكو – كما يقول **(ليتش–leitch)**. أمّا – **عبد الله الغذّامي** نفسه، فيقول: إنَّ النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، معنيٌّ بنقد **الأنساق المضمرة** التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك. همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي – الجمالي). ويرى **حسن البنّا عزالدين**، أن دراسة البعد الثقافي في النظرية الأوروبية: (اتخذت عدّة مداخل: **1.التاريخانية الجديدة. 2.التحليل الثقافي. 3.الشعرية الثقافية. 4. الدراسات الثقافية. 5. النقد الثقافي. 6. المادية الثقافية. 7. الثقافة والمجتمع)**.

* * *

– إذا كان النقد الثقافي هو الأخذ من كل علم بطرف، حسب ابن خلدون، فقد مارس العرب القدامى، النقد الثقافي، **بمفهوم الموسوعية**، لكن مفهوم النقد الثقافي، **بمرجعياته الأوروبية**، مورس في العصر

الحديث أيضاً، فلا أحد يستطيع أن ينفي أن كتاب طه حسين، (**مستقبل الثقافة في مصر، 1938**)، يقع في دائرة النقد الثقافي بامتياز، كذلك بعض كتب المثقفين العرب من مختلف الاتجاهات كافة:

(1. عبد الرحمن الكواكبي. 2. قاسم أمين. 3. رفاعة الطهطاوي. 4. محمد عبده. 5.جمال الدين الأفغاني. 6. خير الدين التونسي. 7. رشيد رضا. 8. شبلي شميّل. 9.جورجي زيدان. 10. أحمد فارس الشدياق. 11. نجيب عازوري. 12. علي مبارك. 13. عباس محمود العقاد. 14. روحي الخالدي. 15. بندلي الجوزي. 16. عبد الحميد بن باديس. 17.أنطون سعادة. 18. ساطع الحصري. 19. طه حسين. 20. مالك بن نبي. 21. سيّد قطب. 22. محمد قطب. 23. ميشيل عفلق. 24. زكي الأرسوزي. 25. قسطنطين زريق. 26. علال الفاسي. 27. أحمد لطفي السيّد. 28. سلامة موسى- ثمَّ: 29. محمد عابد الجابري. 30. حسين مروّة. 31. محمد حسنين هيكل. 32. صادق جلال العظم. 33. عبد الله العروي. 34. محمد أركون. 35. الطيّب تيزيني. 36. فؤاد زكريا. 37. عبد الله الريماوي. 38. محمد عمارة. 39. عبد الرحمن بدوي. 40. شارل مالك. 41. يوسف القرضاوي. 42. محمد الغزالي. 43. ميشيل شيحا. 44. رئيف خوري. 45. عمر فاخوري. 46. منيف الرزّاز. 47. محمود أمين العالم. 48. أدونيس. 49. محمد دكروب. 50. عبد العظيم أنيس. 51. مصطفى الأشرف. 52. أنيس صايغ. 53. هشام شرابي. 54.هشام جعيط. 55. حليم بركات. 56. ألبرت حوراني. 57. كريم مروة. 58.محمد عودة. 59. عصمت سيف الدولة. 60. رفعت السعيد. 61. أحمد عباس صالح. 62. محمد عزيز الحبابي. 63.أنور عبد الملك. 64. زكي نجيب محمود. 65. عثمان أمين. 66. عبد الوهاب المسيري. 67. إدوارد سعيد. 68. سمير أمين. 69. نديم البيطار. 70. رينيه حبشي. 71. مهدي عامل. 72. هادي العلوي. 73. عزيز السيّد جاسم. 74. عادل ضاهر. 75.رضوان السيّد. 76. علي أومليل. 77. الصادق النيهوم. 78. كمال الصليبي. 79.مُطاع صفدي. 80. نصر حامد أبو زيد. 81. علي حرب. 82. محمد حسين فضل الله. 83. عبد العزيز الدوري. 84. إحسان عباس. 85. نقولا زيادة. 86.علي الوردي. 87. ناصر الدين الأسد. 88. وليد الخالدي. 89. إميل توما. 90. سليم خيّاطة. 91.غسّان سلامة. 92. جورج طرابيشي. 93. جمال حمدان. 94. محمد جابر الأنصاري. 95. فراس السوّاح. 96. سيّد القمني. 97. أحمد يوسف داوود. 98.أحمد صدقي الدجاني. 99. طه عبد الرحمن. 100. حنّا بطاطو. 101. الحبيب الجنحاني. 102. برهان غليون. 103. فيصل درّاج. 104. وجيه كوثراني. 105.وضّاح شرارة. 106. حازم صاغية. 107. فهمي هويدي. 108. منير شفيق. 109. عبد الرزاق عيد. 110. فرج فودة. 111. مسعود ضاهر. 112. جوزيف مسعد. 113. أسعد أبو خليل. 114. أحمد

برقاوي. 115. خليل عبد الكريم. 116.عاطف قبرصي. 117. نصير عاروري. 118.زياد منى. 119. السيّد ياسين. 120. عبد الله إبراهيم. 121. سعد الدين إبراهيم. 122. فؤاد عجمي. 123.كنعان مكيّة. 124. عبد الحسين شعبان. 125. محمود سويد. 126. أحمد خليفة. 127. كمال عبد اللطيف. 128. حسن نافعة. 129. عبد العزيز حمّودة. 130. جابر عصفور. 131. عزيز العظمة. 132. عزمي بشارة. 133. سماح إدريس. 134. أحمد عثمان. 135. حسن الترابي. 136. فاطمة المرنيسي. 137.فريال غزول. 138. نوال السعداوي. 139. إبراهيم فتحي. 140. ميشيل كيلو. 141. غالي شكري. 142. رشيد الخالدي. 143. علي فهمي خشيم. 144.المهدي المنجرة. 145. عزالدين فرسخ. 146. عبد الله الغذّامي. 147. محمد الرميحي. 148. العفيف الأخضر. 149. فهمي جدعان. 150. سليم نصّار. 151.عبد الكبير الخطيبي. 152. عبد الكريم غلاّب. 153. محمد حربي. 154. معن زيادة. 155. إلياس شوفاني. 156. عمّار بلحسن. 157. فريدة النقّاش. 158.فيصل حوراني. 159. أبو القاسم سعد الله. 160. عبد الله ركيبي)، وغيرهم. هؤلاء جميعاً مارسوا النقد الثقافي من منطلقات متعددة: القومي التقليدي، القومي الليبرالي، التحرر الوطني، الإسلامي التقليدي والإسلامي المتنوّر، المادي الجدلي واليساري العام، واليساري الماركسي، الليبرالي العام، العلماني، التفكير الأنثربولوجي، الليبرالي التابع... الخ. ولكن لابدّ من إشارة خاصة إلى **مالك بن نبي**، مؤلف كتاب **(مشكلة الثقافة، 1959)**، باعتباره ثالث كتاب مباشر في النقد الثقافي، بعد كتاب طه حسين عام 1938، وبعد كتاب عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم **(في الثقافة المصرية، 1956)**، ونشير إلى كتاب الجزائري مصطفى الأشرف: **(الجزائر: أمّة ومجتمعاً، 1983)**، كذلك نشير إلى كتاب **(النقد الثقافي، 2000م)** لعبد الله الغذّامي، الذي انطلق من مفهوم – النسق، لدى ياكوبسون، فهو يندرج ضمن النقد البنيوي الثقافي. لكن الإشارة الأهم، ينبغي أن تكون **لإدوارد سعيد**، الذي كان أول من حرك الاهتمام، باتجاه النقد الثقافي، منذ كتبه: **(الاستشراق، 1978)**، و**(العالم والنص والناقد، 1983)**، ولاحقاً: **(الثقافة والإمبريالية، 1993)**، خصوصاً بعد ترجمتها إلى العربية.

– **وفيما يلي نقدّم بعض الملاحظات، حول النقد الثقافي:**

أولاً: يرتبط النقد الثقافي بحقول الثقافة المتنوعة، مستفيداً من مناهج العلوم الإنسانية: الفلسفة والتاريخ والسياسة والفكر وعلم الاجتماع وعلم النفس، والبيولوجيا، والألسنيات، والنقد الأدبي، والأنثربولوجيا، وغيرها، حيث قراءة النصوص، قراءة تتضمن مفهوم قراءة البنْية، وأهمية الإحالة إلى مرجعيات من داخل النص وخارجه، لتكشف (المسكوت عنه) في النص، أي قراءة البنيات السطحية الظاهرية للنص، وقراءة البنيات العميقة، وتفسير الدلالات وتأويلها في إطار، لا يجعل النص، مجرد مجموعة من التصنيفات الشكلية، بل يقرأ النقد الثقافي،

تحـولات هــذه البنيــات ومرجعياتهــا، ووظائفها وأثرها الاتصالي وأشـكاله، أي أن النقد الثقافي، يقـرأ تحـولات الـنص باتجاه المجتمع الثقافي الذي أنتجه، فـي زمان ومكان معينــين، ومـدى انطلاقــه وحركته نحو الانفتـاح علـى العـالم أو الانغلاق على نفسه.

ثانياً: إذا كان **مــاركس**، أول من أشــار إلى مفهوم البنية، وإلى العلاقة بين البنيــة الفوقية الذهنية، والبنية التحتية المادية، إلا أنه لم يقرأ تجليات هذه العلاقة أو العلاقات، ولم يستخرج بالتالي قوانين محددة تحكمها. لكن الماركسـيين: **غرامشــي، لوكــاتش، غولدمان**، حــاولوا ذلــك فــي مجــالات محدودة. وكانت التجربــة المضــادة، أي تجربة **الشكلانيين الروس**، تجربة رائدة في هذا المجال، مجال الكشف عن أنسـاق أو بنيات، لكنهم أخطأوا مــرتين: **أولاً:** حــين حصروا عملية الكشــف فــي النصــوص الأدبية فقط. **وثانياً:** لأنهــم حولــوا هــذه المكتشفات إلى تصنيفات هيكلية شكلية. ثم جاءت البنيوية الفرنسية (بارت، ديريــدا، فوكو، كريستيڤا، وتودوروف)، إضافة إلى السوسيولوجي بيير بورديو. وهنا اتّسع النقد الثقافي، ليشمل الحدّين الذين يؤرّقان مشكلة تحديد النقد الثقافي، أي: **التوسُّع والتضييق.** ثمّ جاء جيرار جينيت، ليطرح مفهوم ال-Hypertexte، الذي يفتح المجال، أمام توسّع، لا حدود له في مجال تغيّر امتدادات النص، بربط النص، شبكيّاً، كما هــو الحــال في مفهوم الاتصال في الانترنت.

ثالثاً: وهكذا بقيت مشكلة تحديد مفهــوم (النقد الثقافي)، قائمة أمام أسئلة من نوع:

- هل النقد الثقافي، منهج فــي قــراءة النصوص، أم حقل لتوسيع دلالات النص، بالإحالة إلى الخارج؟ وهل يمكن أن يتخلى النصُّ عن هُويته لصالح هويّات أخرى؟

- ما هي الحدود بــين داخــل الــنص وخارجه؟ وما معنى الخارج؟ ومــا هــي امتداداته وتغيراته؟

- هل استخدام حقول العلوم الإنسانية في تحليلات النصوص، يهدف لتفكيك الــنص وتفسيره وتأويلــه ووضــعه فــي سـياقه الاجتماعي والتاريخي والمكاني والفكري، أم أنَّ الهدف هو استعمال النصوص، بمــا يفيد مناهج العلوم الإنسانية نفسها؟ وهنا يتم تأويل النص بإسقاط المعــارف الخارجيــة عليه، أي أن النص، يصبح مجرد ذريعة.

- ما حدود النقد الأدبي الذي يسـتعمل الإحالة إلى المرجع في حدود معلومة؟ وما الفارق بين الإحالة والمرجــع فــي النقــد الأدبي، وبين التوسع في المرجعيات لــدى النقد الثقافي؟

- هل مجال قراءة النصوص، هو ثنائية: قراءة الرسمي والمسكوت عنه؟ أي قــراءة **نصوص الحكومة والمعارضة** فقــط، أم أنَّ القراءة، تتسع لقراءة نصــوص **الأغلبيــة الصامتة** التي تعبر عن الحساسية الشعبية، خارج الحكومة والمعارضة؟ أم أن مجــال النقد الثقافي، هو قراءة منظور النص مــن كل جوانبه، وقراءة العلاقات بين البنيــات نفسها في إطار عالم مفتــوح، أي قــراءة الواحد المتعدد؟

رابعاً: تصلح **(الهويَّة)** مجالاً مهماً للنقد الثقافي. وهنا يفتــرض أن نسـتعين بكــل مناهج العلوم الإنسانية الممكنة، ليس مــن

الزاوية النظرية فحسب، بل ننطلق من العكس، أي ننطلق من واقع الهويّات في العالم في تشكلها ونموها واندثارها ومقاومتها وانغلاقها وانفتاحها.

خامساً: يبدو تأثير: فوكو وفانون ورايموند وليامز، واضحاً في كتابات إدوارد سعيد، إلاّ أنّ إدوارد سعيد، هو الأب الروحي للنقد الثقافي في العالم العربي، قبل ترجمة أعماله، وبعد الترجمة، منذ (الاستشراق) عام1978، بمفاهيمه الأورو-أمريكية، لكن سعيد، حصر قراءته في ثنائية الطباقية: (الاستعمار والمقاومة مثلاً)، ولم يتعمق في قراءة بعض الظواهر الثقافية العربية، فجاء تحليله أحياناً، مشوشاً ومرتبكاً وخاصاً وأحادياً. وإذا كان من الممكن أن نسمّي: حسين مروّة وعبد الرحمن الكواكبي وسيّد قطب ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وصادق جلال العظم والطيب تيزيني وساطع الحصري، على سبيل المثال، مفكرين حقيقيين، مارسوا النقد الثقافي من زوايا: فلسفية فكرية، دون أن يقدموا تنظيرات حول النقد الثقافي، إلا أن **طه حسين ومالك بن نبي**، على سبيل المثال، مارسا النقد الثقافي، نظرية وتطبيقاً، إلا أن صفة (مفكر!)، لا يمكن أن تطلق على باحثين في الفكر، يتسمون بالجمع والافتراض السلبي والتحليل السطحي. كما أنّ بعض الذين ينتقدون استعمال **(الفكر السياسي)** في تحليل الظواهر الثقافية، عند إدوارد سعيد، يتجاهلون أنّ السياسة، علم مثل العلوم الإنسانية الأخرى، تقرأ أحد جوانب النص. فالفلسفة والفكر والسياسة، من عناصر التحليل، وهي أيضاً حقولٌ من حقول العلوم الإنسانية.

ويبقى أن نؤكّد أن النقد الثقافي في العالم العربي، مورس منذ مطلع القرن العشرين تطبيقاً، لكن **نظرية النقد الثقافي**، لم تتبلور بعد، وما تزال قريبة من مجرد نقل بعض الأفكار الأورو-أمريكية. كما أن النقد الثقافي، يميل إلى الاستقلال عن النقد الأدبي، لكن **النقد الأدبي** – كما نتوقع – لن يصبح، فرعاً من فروع النقد الثقافي لأسباب عديدة، تعود إلى طبيعة الاختلاف بين الفرعين، رغم اشتراكهما في بعض العناصر التي تمركز هوية كلٍّ منهما حول خصائص أكبر.

2. هويات مدهوسة: الهنود الحُمر... والغجر مثلاً:

– يقول فريزر: **(إنّ رأي العلماء الأكفاء من أهل الخبرة والمعرفة، أن فلاّحي فلسطين الناطقين بالعربية اليوم، هم ورثة القبائل الكنعانية الوثنية التي كانت تعيش هناك، وظلّت أقدامهم ثابتة في التربة، منذ ذلك التاريخ)**. لقد تعرّضت الهوية الفلسطينية لحملات إبادة جماعية في العصر الحديث، لم يشهد لها القرن العشرون مثيلاً، فقد تعرّض الفلسطينيون لمذابح بشعة ارتكبها الإسرائيليون، لم تكن محصورة في مذابح دير ياسين وقبية ونحالين والدوايمة والطنطورة وكفر قاسم وصبرا وشاتيلا والخليل وجنين ورفح، بل سبقتها مئات المذابح، إضافة لتدمير آلاف المنازل واقتلاع الأشجار وقتل الأطفال والشيوخ والنساء، واقتلاع وتهجير مليون إنسان فلسطيني عام 1948، ورميهم إلى المنفى. وتعرّض **لبنان** لعشرات المذابح، لم تكن مذبحتا: حولا وصلحا عام 948، أولاها، ولم تكن مذبحة قانا عام 1996، ضدّ

المدنيّين اللبنانيين آخرها. ناهيك عن 73 ألف شهيد وجريح فلسطيني ولبناني خلال عام 1982، حين حوصرت بيروت. ومع هذا ظلّت الهويتان: الفلسطينية واللبنانية، تقاومان الاحتلال. وكما تأسست (دولة إسرائيل) على الإبادة الجماعية والقتل والاستيطان والاحتلال إلى الحدّ الذي دفع **شعوب دول الاتحاد الأوروبي في استفتاء شهير عام 2003**، إلى القول: **(إنّ إسرائيل هي الدولة الأكثر عدوانية، والأكثر عنصرية، والأكثر تهديداً للسلام العالمي، في العالم كله)**، فإن **الهويَّة الأميركية**، تأسست بنفس الأساليب، وهذا هو سرّ التحالف الأميركي-الإسرائيلي، الاستراتيجي، بل هو الاستراتيجي الوحيد في السياسة الأميركية. ولن نبدأ من الحاضر، أي منذ الاحتلال الأميركي للعراق، بذرائع أثبت الأمريكيون أنفسهم بطلانها وكذبها، والأساليب البشعة التي ترتكبها الولايات المتحدة: (آلاف الشهداء العراقيين، فضيحة سجن أبي غريب وسجون البصرة، تدمير المنازل في الفلوجة والنجف وكربلاء، إثارة الفتن الطائفية، تشويه المقاومة العراقية بأساليب استخباراتية وغيرها)، ولن نتعرض للمذابح التي ارتكبها الأمريكيون في ڤيتنام، ولا إلى **مذبحة بلدة ماي لاي** يوم 1968/3/16 التي ذهب ضحيتها ثلاثون ألف إنسان ڤيتنامي، والتي وصفتها مجلة Counterspy في عدد ربيع وصيف 1975 بأنّها: **(أكبر برنامج للقتل الجماعي المنظم شهده العالم منذ معسكرات الموت الهتلرية)**، ولا إلى المذبحة التي ارتكبها الأمريكيون بقيادة الجنرال جاكوب سميث في **جزيرة سامار** في الفلبين والتي ذهب ضحيّتها: 8294 طفلاً، و 2714 امرأة، و 420 شيخاً.

2. 1. الهنود الحمر، العماليق الكنعانيون الملعونون!!

نعود إلى أضخم مذبحة في التاريخ القديم والحديث التي ارتكبها الأمريكيون ضد الهنود الحمر، والرواية يسردها باحث سوري يعيش في الولايات المتحدة، معتمداً على المراجع الأمريكية نفسها – هو **منير العكش في كتابه (أميركا والإبادات الجماعية) 2000م**، ونحن نقتطف منه العناوين السريعة التالية:

أولاً: في كل الطبقات الجيولوجية لذاكرة هؤلاء الزنابير، (البيض الأنجلو-سكسون، البروتستانت)، مناجم غنية بمعادن موت استثنائي، بدونه لم تكن فكرة أميركا – فكرة استبدال شعب بشعب، وثقافة بثقافة – ممكنة.

ثانياً: 112 مليون هندي أحمر، كانوا يسكنون وطنهم، قبل تسميته باسم أميركا، منذ غزو كولومبوس عام 1492م، لم يبق منهم في إحصاء عام 1900م، سوى رُبع مليون إنسان. لقد شنّ الغزاة الأميركيون ضدّ الأصلانيين من أصحاب الأرض – **93 حرباً جرثومية شاملة**، أتت على حياة – 400 شعب من الشعوب الهندية الحمراء. هذه هي الإبادة الجماعية الأعظم والأطول في تاريخ الإنسانية. ولم تعترف الولايات المتحدة إطلاقاً بعدد الهنود الذين أبيدوا في الشمال الأميركي، منذ بداية الغزو الأبيض، بقياد خوان پونس دوليون، باكتشاف فلوريدا مثلاً عام 1513م. فالأرقام الرسمية لا

تعترف إلا بوجود مليون أو مليوني هندي أحمر عند وصول الأبيض إلى العالم الجديد.

ثالثاً: وثيقة أو رسالة **جون ونثروب،** الحاكم الأول لمستعمرة **ماساشوستس،** إلى نانتيال ريش بتاريخ 1634/5/22م، تقول حرفياً: (بفضل الله ونعمته، لم يمت من **المستوطنين** الأربعة آلاف في السنة الماضية، سوى اثنين أو ثلاثة بالغين، وبعض الأطفال، وكنّا نادراً ما نسمع عن مرض الملاريا أو غيرها من الأوبئة... أما السكان **الأصليون،** فإنهم قد ماتوا كلهم تقريباً بالجدري، وبذلك أعطانا الله، صكّ ملكية هذه الأراضي). أما – **وليم برادفورد،** حاكم مستعمرة بليموث، فيقول: (مما يرضي الله ويفرحه، أن تزور هؤلاء الهنود، وأنت تحمل إليهم الأمراض والموت. هكذا يموت 950 منهم من كل ألف، وينتن بعضهم فوق الأرض، دون أن يجد من يدفنه. إنّ على المؤمنين أن يشكروا الله على فضله هذا ونعمته). حتى **داروين،** العالم الشهير، يؤكد الارتباط بين (العامل الطبيعي) والاجتياحات الأوروبية، يقول: (حيثما خطا الأوروبيون، مشى الموت في ركابهم إلى أهل البلاد). ويؤكد **هوارد سيمبسون** في كتابه عن دور الأمراض في التاريخ الأميركي (Invisible Armies)، أنّ المستعمرين الإنكليز، لم يجتاحوا أميركا (بفضل عبقريتهم العسكرية أو دوافعهم الدينية أو طموحاتهم أو وحشيتهم، بل **بسبب حربهم الجرثومية** التي لم يعرف لها تاريخ الإنسانية مثيلاً).

رابعاً: معظم الهنود الحمر الذين هربوا بأطفالهم إلى الغابات والجبال الوعرة، صاروا يعيشون في ما أصبح يُسمى – **أملاك الولايات المتحدة!!،** فقد تحولوا، بموجب قوانين الذين سرقوا بلادهم إلى (لصوص معتدين على أملاك الغير!!)، لهذا يقول بيتر برنت: (لم يعد أمام الرجل الأبيض من خيار سوى أن يعتمد على حرب الإبادة. إنّ حرب الإبادة قد بدأت فعلاً، ويجب الاستمرار فيها، حتى ينقرض الجنس الهندي تماماً).

خامساً: هناك وثيقة تتحدث عن إهداء أغطية مسمومة بجراثيم الجدري لهنود المندان، في فورت كلارك. وقد نقلت الأغطية إلى ضحاياها في 1837/6/20، من محجر عسكري لمرضى الجدري في سان لويس على متن قارب بخاري، اسمه (القديس بطرس)، فحصدت كذلك في أقل من سنة واحدة، أكثر من مئة ألف طفل وشيخ وامرأة وشاب من الهنود.

سادساً: تقول – **مارغو ثندربيرد،** من الحركة الهندية عام **1988** ما يلي: هاهُمُ الآن، بعد أن أفنوا شعوبنا، يريدون أن يشوهوا الروح الهندية، وأن يزيلوا أغلى ما نعتز به. يريدون أن يمحوا **تاريخنا،** ويعبثوا **بتقاليدنا الروحية.** يريدون أن يعيدوا كتابة ذلك من جديد، وأن **يخلقوه خلقاً آخر.** إن **أكاذيبهم،** لم تتوقف بعد، **ولصوصيتهم،** ليس لها حدود). وهناك قصيدة للشاعر الأمريكي ميشيل ويغل وورث عنوانها: (خصومة الله مع نيو إنغلند)، تصف شيطانية الهنود وظلاميتهم ووحشيتهم، وكيف أنّ هؤلاء العماليق والكنعانيين الملعونين، تنطّحوا لمحاربة ربّ إسرائيل، ثمّ انهزموا مذعورين أمام جنوده. وهذا الشاعر عاش في منتصف القرن السابع عشر.

سابعاً: لا تعترف الولايات المتحدة (كإسرائيل)، حتى الآن، بحدود جغرافية لها، وليس في دستورها إشارة لذلك.

2.2. الغجر: أرجو أن تعيش خيولك طويلاً.

– أما – **الغجر**، فلهم قصة أخرى: يعتقد **فويكت** أنَّ المرجح أنَّ الموطن الأصلي للغجر، هو– **الهند**. وذكر الشاعر الفردوسي أنَّ ملك فارس بهرام گور في القرن الخامس الميلادي، التمس من ملك الهند (شانكور)، أن يبعث إليه بخمسة آلاف مهرّج مع آلاتهم الموسيقية من أجل الترفيه عن رعاياه البؤساء. فأرسل له قبيلة تُدعى (لوري)، وبعد أن أدّوا مهمتهم، كوفئوا، إلاّ أنهم في الحال، فقدوا هذه الامتيازات، فقرروا مغادرة البلاد ثانية، فانسحبوا إلى الطرقات، وشرعوا بعمليات سلب المسافرين، دون تمييز. وبقيت أسطورة اللورسية تتردد، ولا تزال هناك في مقاطعة لورستان في إيران، بعض القبائل الرُحّل من طراز الغجر. فيما بعد اتجه الغجر نحو أرمينيا واليونان ومصر والأناضول وسوريا، وعاشوا مع شعوبها. ثمّ استمرت الهجرة إلى أوروبا منذ القرن الخامس عشر، باتجاه تراقيا في شبه جزيرة البلقان، ثمّ في روسيا ورومانيا وبوهيميا، وألمانيا وإنجلترا وروسيا وأسبانيا. ويعيش حوالي **خمسة ملايين غجري**، موزعين على مختلف القارات. وقد أخذوا أسماء عدة: البوهيميّون، الغجر، النَوَر، الجِبْسي، الكاولية، وقازة، شيقاني، زينته، التتر، قرجي، الزُط، القُنص، اللوري. وقد سُدَّت أمامهم الأبواب في أوروبا، ومورس ضدّهم التمييز العنصري. ودارت الشكوك حولهم، واتهموا بالشعوذة والسحر والقتل وسرقة الأطفال وجلب الدمار والوباء للبلد الذي يحلّون فيه. وأصدر الإقطاعيون وأمراء بلدان أوروبا، أوامر بشنقهم أو حرقهم أحياء، أينما وجدوا. وبذلك بلغ عدد ضحاياهم في أوروبا – ما يقارب **مئة ألف إنسان**. وشهدت هذه الفترة، أعنف موجة دموية في تاريخهم. وكانت أوروبا هي المسؤولة عن هذه المجزرة، كما يؤكد فويكت. وشيئاً فشيئاً فقدوا عاداتهم وتقاليدهم، وسعوا على الدوام إلى إخفاء جنسهم وهويتهم الحقيقية. لكن مراجع تاريخية أخرى، تشير إلى مقتل **مليوني غجري** في الحرب العالمية الثانية. أما لغتهم، يقول فويكت، فنادراً ما تُستعمل في الكتابة، ولعلّ لغتهم لا تتطابق مع الهندية السنسكريتية، وهي تحمل تأثيرات من اللغات: الفارسية والآراميّة والسلوفاكية واليونانية والهنغارية وغيرها. وقد انقسمت اللغة الغجرية إلى عدة لهجات محلية. لهذا لا يستطيع غجر يوغسلافيا أن يفهموا غجر أسبانيا، مع أن أصل الكلمات لجميع هذه اللهجات واحد. وتعيش الأغلبية الساحقة من الغجر في وسط وجنوب أوروبا، وهم يُصنَّفون إلى مجموعتين: (الغجر الرومانيون، وغير الرومانيين). وبعد ملاحقتهم في الحرب الثانية، بقي منهم: مئة ألف. ويفخر الغجري بأنه – غجري، ويحبون الموسيقى ويحترفونها، وتحيتهم أو سلامهم هو: **(أرجو أن تعيش خُيولك طويلاً)**.

– وهكذا يتعرض الغجري لاضطهاد **التشتت** النابع من الظروف المحيطة التي تمزق عناصر هويته وتمنعه من التوحد، كذلك لغته. ومن جهة أخرى، تعرّض

الغجري **للإبادة الجماعية** في أوروبا، وأجبر على **إخفاء هويته**، بدعوته إلى الاندماج في هويّات الآخرين، دون أن يُسمح له حتى بالازدواجية. وسواءٌ أكانت أوروبا قد أبادت مئة ألف إنسان كما تعترف، أم أبادت مليوني غجري، كما تقول مصادر أخرى، فإن الجرائم والمذابح، لا تقاس بالعدد. ولا يجوز أن يُقهر الغجري تحت أي حُجّة، حتى لو كانت المحاولة القهرية لإدماجهم بالقوة في آليات الإنتاج الحديث، فلهم عاداتهم وتقاليدهم ولغتهم التي يفترض أن تكون حُرَّة، كما هو الغجري حُرٌّ بطبعه. ومن جهة أخرى – لو كانت الولايات المتحدة دولة ديمقراطية، كما تزعم، فإنه يفترض وفق هذا الزعم أن تكون الأقلية الحالية الهندية الحمراء، (وهم السكان الأصليون) – سادةَ البيت الأبيض، وأن يصبح اسمه – البيت الأحمر، تكفيراً عن الخطيئة الكبرى التي ارتكبها الروّاد البيض، الأنجلوسكسون.

3. تشكيل المحيط الدولي، وفق منظور التأمرك:

– مرَّت الثقافة بعد الحرب العالمية الثانية، بانقسامات وانشقاقات في المفاهيم في ظل الحرب الباردة الثقافية بين المعسكرين: الرأسمالي والاشتراكي:

أولاً: اشتدّت الحرب الباردة بين المعسكرين، فظهرت ملامح **ظاهرة المثقفين المنشقين** مثل: باسترناك، كونديرا، هافل، سولجنتسين، وغيرهم، لصالح الرأسمالية.

ثانيا: ولدت ظاهرة **(بيريسترويكا)** السياسية الثقافية الاقتصادية في الاتحاد السوفياتي، بقيادة غورباتشيف ويلتسين وشيفرنادزه، لتتوقف ظاهرة المثقفين المنشقين منذ أول التسعينات، حيث أُعيد النظر في مفهوم القوميات المتحدة في الإديولوجيا الاشتراكية، فقد انفصلت العديد من القوميات عن الاتحاد السوفياتي السابق. وانهار النظام الاشتراكي في أوروبا الشرقية.

ثالثاً: في ظلّ الحرب الباردة الثقافية، أحدثت الولايات المتحدة، اختراقاً ثقافياً في العالم، حيث عقدت مؤتمرات ثقافية عالمية، موّلتها المخابرات المركزية الأميركية في واشنطن وباريس ونيويورك وبرلين وروما، ولندن، طيلة الخمسينات والستينات بشكل خاص، شارك فيها بعض المثقفين العرب. وصدرت مجلات عربية في بيروت، تمّ تمويلها من المخابرات الأمريكية، أو تمّ تمويلها من الخارجية الأمريكية. أمّا في التسعينات، فقد تمّ تأطير التأمرك في مؤسسات المجتمع المدني في بعض البلدان العربية، بشكل شبه علني، وأقيمت مؤتمرات ثقافية في عدد من العواصم العربية، ليست بعيدة عن فكرة التأمرك، وأقيمت مهرجاناتٌ ثقافية وشعرية في أوروبا، لجمع الشعراء العرب بمثقفين إسرائيليين، منذ منتصف الثمانينات، أي مع صعود العولمة، تحت عنوان: (ثقافة السلام)، بتشجيع من الحكومات العربية. ونجحت فكرة التجسير بين المثقف والسلطة، باحتواء المثقفين. وأصيب المثقفون القوميون واليساريون بصدمة ثقافية، جعلت بعضهم يسرع مذعوراً للانضمام إلى قطار العولمة الثقافية. وأصيب المثقفون الأصوليون الإسلاميون،

بصدمة الحداثة وما بعد الحداثة، فعادوا يستنجدون بالسلف الصالح، لكي ينقذهم من ورطة الحاضر. وتقاسم بعض المثقفين، جوائز نهاية الحرب الباردة، وبداية الجامعة الشرق أوسطية، مع مثقفين إسرائيليين.

– عندما سُئِل الروائي **ميلان كونديرا: هل وجدت نفسك مجنداً في الحرب الباردة**؟. أجاب: (لم أشعر بذلك أبداً)، لكنّه أبدى غضبه من تفسير أعماله الأدبية، وفق منظور سياسي!!. فما هو هذا المنظور السياسي؟. هنا يترك الأمر غامضاً، فرغم النفي، كانت الحقيقة، تقول: **إنّ كونديرا كان فعلاً جزءاً من الحرب الباردة**. كذلك الأمر مع **فاتسلاف هافل** الذي يقول: (ثمّة أحداث قاسية وقعت في نهاية الألف سنة كالهتلرية والستالينية وتجاوزات بول بوت)، لكنه أبداً لم يذكر جرائم الولايات المتحدة في فيتنام، وجرائم بينوشيه في التشيلي، والمذبحة التي ارتكبها الإسرائيليون في مخيمي صبرا وشاتيلا، ولم يذكر حصار بيروت عام 1982م... الخ. مما يؤكد أن **ظاهرة المثقفين المنشقين، كانت جزءاً من الحرب الباردة**. ثمّ نتساءل عن السرّ الذي جعلنا نحن العرب (نكتشف فجأةً) في ظل ثقافة السلام فقط، أنّ **الأرجنتيني بورخيس**، صديق للثقافة العربية، لأنه تأثر بكتاب (ألف ليلة وليلة)، مع إخفاء المثقفين العرب للسبب الحقيقي للترويج لأدبه فجأة، حيث استُعمل في ثقافة الحرب الباردة أيضاً، يقول **بورخيس** في مذكراته: **(في بدايات 1969، أمضيتُ عشرة أيام جميلة في تل أبيب والقدس، بدعوة من الحكومة الإسرائيلية. عدت بعدها إلى الأرجنتين، بشعور أنني زرت أقدم بلدان العالم وأكثرها حداثة)**. ولم يقل هذا الكاتب المعروف، أن هذا البلد الأقدم في العالم هو فلسطين، ولا أشار إلى مأساة الشعب الفلسطيني، وتجاهل كيف نشأت دولة إسرائيل الاستعمارية عام 1948، قبل زيارة بورخيس بعشرين سنة فقط. ولا قال: إنّ الحداثة الإسرائيلية قد تكون عنصرية قاتلة. تماماً كما **قال غورباتشيف إنّ بيريسترويكا، هي ثورة**: (تسريع عجلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في **المجتمع السوفياتي** بصورة حاسمة، والذي يؤدي إلى تحولات جذرية من أجل بلوغ حالة نوعية جديدة، هو بدون شكّ عمل ثوري)، بل إنّ بيريسترويكا حسب غورباتشيف، (تجد مكانها مباشرة وعلى خط واحد بين أكبر الإنجازات التي بدأها **الحزب اللينيني**، أثناء أيام أكتوبر 1917. لهذا علينا أن ننفخ دينامية جديدة للدفع التاريخي الذي أحدثته **ثورة أكتوبر**)، لكن بيريسترويكا التي بدأت عام 1987، أسقطت الدولة السوفييتية اللينينية بعد ثلاث سنوات فقط، وجعلت قيادة العالم للأمركة. **وانهارت** الإيديولوجيا التي وحّدت القوميات، لصالح التشظي. وفتحت الباب، **لفلسفة (نهاية التاريخ) لفوكوياما**. يقول **فوكوياما: (إنّ الديمقراطية الليبرالية بإمكانها، أن تشكل فعلاً: منتهى التطور الإيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني، أي أنها من هذه الزاوية: نهاية التاريخ)**. وتأكيداً لكلام فوكوياما، يقول **كيسنجر**، مفسراً: **(لقد حفز انتهاء الحرب الباردة أكثر، على إعادة تشكيل المحيط الدولي، حسب المنظور الأميركي)**. أمّا – بريجنسكي، فهو يعيد

تأكيد أمركة العولمة: **(يمارس النفوذ العالمي الأمريكي، من خلال نظام عالمي، مُصمّم أمريكياً، وفق التجربة الأمريكية).** وينتبه بريجنسكي لمفهوم السيطرة الثقافية الأمريكية، فيقول: (لم تقدر السيطرة الثقافية حق قدرها، كعامل من عوامل النفوذ الأمريكي العالمي، فالثقافة الجماهيرية الأمريكية، تمارس جذباً مغناطيسياً خصوصاً لشباب العالم، كذلك فإنَّ، (السينما الأمريكية، الموسيقى الأمريكية، الملابس والعادات الغذائية الأمريكية، الانترنت، اللغة الإنجليزية، الديمقراطية الأمريكية، الجامعات الأمريكية، تمارس نفس الجاذبية). لهذا يقول بريجنسكي: (يمكن العثور على خريجي الجامعات الأمريكية، ضمن التشكيلات الوزارية في جميع دول العالم تقريبا). ورغم أن بريجنسكي، يرى أنَّ الاتجاه العام في الولايات المتحدة منذ 1995، يميل إلى عدم احتكار السيطرة، بل ضرورة إشراك دول أخرى، إلاّ أنَّ هذه الدول الأخرى، ظلّت ضمن دائرة المنظور الأمريكي، أي أنَّها تشارك في التنفيذ وتحمل الأعباء، أما التخطيط فيتم ضمن منظور أمريكي. وأبرز مثال على هذه العولمة القهرية العسكرية، انقسام العالم تجاه أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والانقسام الكبير تجاه الاحتلال الأمريكي للعراق، فشعار: مقاومة الإرهاب، لم يقنع العديد من دول العالم، إذ إنَّ أمريكا، كانت دائماً، تخفي أهدافاً أخرى، أهمها: **السيطرة على بترول العراق والخليج، وحماية دولة إسرائيل**، الدولة الوحيدة في الشرق الأوسط التي تمتلك أضخم ترسانة نووية، وتحتل أرض الفلسطينيين، وتمتلك أسلحة الدمار الشامل.

– كل هذه المتغيرات والتقلبات والهزّات الفكرية في العالم، مسَّت الهويّات، مسّاً مباشراً. **لقد أيقظت العولمةُ، الهويّات من نومها المطمئن، وجعلتها في دائرة الضوء والخطر.** يرى **أنتوني جيدنز في كتابه (عالم جامح)**، أنَّ العولمة ثورة جذرية على كثير من الأصعدة، وهو يرى أنَّ **مرحلة الدولة قد انتهت**، لكنّه يضيف: (تشكل العولمة سبباً لإحياء الهوية المحلية في الكثير من أرجاء العالم، حيث تُظهر الحركات القومية المحلية، استجابة للنزوع نحو العولمة، إذ تتضاءل سيطرة الدولة، وتضغط العولمة في الاتجاه الجانبي، فتشكل بذلك، مناطق اقتصادية وثقافية جديدة، داخل الدول وفيما بينها. **فالعولمة في تحوّل مستمر نحو اللامركزيّة**. ويرى جيدنز بالنسبة للتقاليد، أنه من الخرافة، الاعتقاد بأنَّ التقاليد محصّنة ضد التغيير، فجميع التقاليد، هي تقاليد مخترعة، ويتحدُ التقليد دائماً مع السلطة. أما التغيير الأساسي في الهوية – كما يقول جيدنز – فهو تغيّر إحساسنا بالذات. وهنا يجب على الهوية الذاتية أن تُخلق، ويعاد خلقها، على أساس أكثر فاعلية من ذي قبل. وهو يرى أن الصدام، يقع بين الكوزموبوليتية والأصولية. وهو يرفض وصف الأصولية بالتعصُّب، فالأصوليون هم حرّاس النصوص، والأصولية هي تقليد مُحاصَر، محميٌ بطريقة تقليدية، في عالمٍ متعولم، يتساءل عن الأسباب، **بل إنَّ الأصولية وليدة العولمة**، كما يؤكد جيدنز. ولكن، هل الصدام بين الهويات والثقافات، أمرٌ حتمي، أم أن التفاعل، يتم بدرجات سلبية وإيجابية. يرى **هنتنجتون في كتابه (صِدامُ الحضارات)**، أنَّ **الثقافة والهويات**

الثقافية، أي الهويات الحضارية، (هي التي تشكل أنماط التماسُك والتفسّخ والصراع في عالم ما بعـد الحـرب البـاردة). فالنـاس يكتشفون – هويّات جديدة، ولكنهم في أحوال كثيرة، يكتشفون هويّات قديمـة. ويفصّـل هنتنجتون، افتراضه الرئيس:

أولاً: لأول مرّة في التاريخ، نجد الثقافة الكونيـة، متعـددة الأقطـاب، ومتعـددة الحضارات، ونجـد أنّ التحـديث مختلـف بدرجة بيّنة عن التغريب، ولا ينتج حضارة كونية بأيّ معنى، ولا يؤدي إلـى تغريـب المجتمعات غير الغربية.

ثانيـاً: يتغيـر ميـزان القـوى بـين الحضارات، فالحضارات غير الغربية، تعيد تأكيد ثقافتها الخاصة: ينحسر التأثير النسبي للغرب، الحضارات الآسيوية تبسط قوتهـا الاقتصادية والعسكرية والسياسية، وينفجـر الإسلام، سكّانياً، فينتج عدم الاستقرار.

ثالثاً: نظام عالمي قائم على الحضـارة، يخرج إلى حيّز الوجود: المجتمعات التـي تشترك في علاقات قربى ثقافية تتعاون معاً، الدول تتجمع حول **دولة المركـز أو دولـة القيادة في حضـارتها،** الجهـود المبذولـة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى، ستكون جهوداً فاشلة.

رابعاً: مزاعم الغرب في العالمية، تضعه بشكل متزايد في صراع مـع الحضـارات الأخرى، وأخطرها مع الإسلام والصين.

خامساً: بقاء الغـرب، يتوقـف علـى أمريكا، بتأكيدها على الهوية الغربية. ولكن تجنّب **حرب حضارات كونية،** يتوقف علـى قبول قادة العـالم، **بالشخصـية، متعـددة الحضارات** للسياسة الدولية، وتعاونهم للحفاظ عليها.

– ويقول **هنتنجتون** إنّ الكتل الـثلاث التي كانت إبّان الحرب الباردة (الرأسمالي، الاشتراكي،عدم الانحياز)، هي غير موجودة حالياً، وهو يرى أن الحضارات الأساسـية هي: 1. الغربية. 2.الأمريكية اللاتينية. 3. الإفريقيـة. 4. الإسـلامية. 5. الصـينية. 6.الهندية. 7. الأرثوذوكسية. 8. البوذيّـة. 9. اليابانية). بينما يرى **كيسـنجر** أنّ القوى الرئيسة في العالم هي: الولايات المتحـدة، الصين، اليابان، روسـيا، وربّمـا: الهنـد، بالإضافة إلى عدد من الدول متوسـطة أو صغيرة الحجـم). أمّـا **هـاڤل،** فيـرى أنّ **(الصراعات الثقافية،** تتزايـد، وهـي الآن، أخطر مما كانت عليه في أيّ وقت سابق من التاريخ). ويؤكد **جاك ديلور:** أنّ **(الصراعات** المستقبلية، سوف **تشعلها، عوامل ثقافية، أكثر منها اقتصادية أو إديولوجية)،** لكـنّ هنتنجتون يرى أنّ الثقافة في عالم ما بعـد الحرب البـاردة – هي قوة مفرقة ومُجمّعـة في الوقت نفسه. والخلاصة عند هنتنجتـون هي أنّ: (عالم ما بعد الحرب الباردة، هـو عالم مكون من سبع أو ثماني حضـارات. وتشـكل العوامـل الثقافيـة المشـتركة والاختلافـات – المصـالحَ والخصـوماتِ وتقارب الدول. فالسياسة الكونية، أصـبحت متعددة الأقطاب، ومتعددة الحضارات)، كما يزعم هنتنجتون.

– ويناقش – **جان بيير ڤارنييه** – J.-P. Warnier، **في كتابـه (عولمـة الثقافـة)، 1999، تعريف إدوارد تايلور للثقافـة:** هي (الكليّة المعقّدة الشاملة للمعارف والمعتقدات

والفنون والقوانين والأخلاق والعادات. وكل قدرة أخرى أو عادة اكتسبها الإنسان، بصفته عضواً في المجتمع). فالثقافة هي العنصر المتحرك في الهوية، لأنها البنية الحاكمة لجميع البنيات الفرعية، ولأنها تكتسب وتتطور وتتحول، (فلا يوجد في العالم مجتمع لا يملك ثقافته الخاصة). أما عن علاقة اللغة بالثقافة فيقول: (اللغة والثقافة تتبادلان صلات وثيقة. ذلك أن بعض المسائل التي يعبر عنها جيداً في لغة، ليس لها مقابل في لغة أخرى. واستيعاب ثقافة، يعني في المقام الأول، استيعاب لغتها). ثمّ يحدد **الجماعة اللغوية** بأنها: (الجماعة المتشكلة، ممن يتكلمون نفس اللغة، ويتفاهمون فيما بينهم. ويعتقد اللساني كلود حجيج – Hagége عام 1988، أنّ **هناك ستة آلاف لغة في العالم**). ويؤكد ثارنييه أن اللغة والثقافة تقعان في قلب ظاهرات الهوية. وتتحدد **الهوية** بصفتها- **مجموع قوائم السلوك واللغة والثقافة التي تسمح لشخص أن يتعرف على انتمائه إلى جماعة اجتماعية والتماثل معها، غير أن الهوية لا تتعلق فقط بالولادة أو بالاختيارات التي تقوم بها الذوات، لأن تعيين الهوية سياقي ومتغير. فالواقع أن التقاليد التي تُنقل الثقافةَ عبرها، تبصم الإنسان، منذ طفولته جسداً وروحاً بكيفية غير قابلة للمحو.** لهذا لا يمكن لفرنسي – والكلام لثارنييه – في لحظة معينة أن يفقد لغته أو عاداته في الأكل أو مجموع سلوكاته أو ثقافته، لينصهر كلياً في كيان اجتماعي ثقافي آخر حسب موازين القوى، ويضيف: (تقوم النتيجة الطبيعية لتعيين الهوية الفردية والجماعات في إنتاج غيريَّة – Altèrité، بالقياس إلى الجماعات ذات الثقافة المختلفة. ويثير الاتصال بين الجماعات ردود فعل متباينة منها: جاذبية الدخيل، والمتوحش الطيب، مما يثير عدم الفهم والرفض والاحتقار، وهو ما قد يؤدي إلى – رُهاب الغير – Xénophobia، أي كراهية الغريب، وقد تؤدي إلى الإبادة). أما عن علاقة العولمة بالثقافة، فيقول: (إن التنوع العجيب للثقافات المتجذر كليًا داخل أرض وتاريخ محلي خاصين، يتعارض مع الانتشار الكوكبي لمنتوجات الصناعة الثقافية. وكانت (مدرسة فرانكفورت)، 1974، قد بيّنت الجوانب السلبية للحداثة الصناعية، العاجزة عن نقل ثقافة تصل الذوات في أعماقها، حيث اختزلت إلى اللاشرعية والتنميط السطحي والمصطنع). (وهناك مفهوم للثقافة يختزلها في التراث والإبداع **الفني والأدبي**، وهناك مفهوم الإثنولوجيين الذي يشمل **مجموع ما تعلمه كل إنسان بصفته عضواً داخل مجتمع معطى**). ويؤيد ثارنييه المفهوم الإثنولوجي، لأنه أكثر تماسكاً.

– ويقول – **دنيس كوش**، أنه تمَّ تعريف **المركزية العرقية** (أو الشوفينية)، بصفتها **تَماهي** Identification، كل فرد مع المجتمع الذي إليه ينتسب، وبصفتها تثميناً لثقافته الخاصة، وخوفاً من التهميش، يُصاب كل فرد، ويجب أن يُصاب، بقدر كبير من عدوى المركزية العرقية). ثمَّ يعرّف – **المُثاقفة – Acculturation**، بأنها: مجموعة من الظواهر المترتبة عن لقاء مستمر ومباشر بين جماعات من الأفراد والثقافات المختلفة، والتي تنتج عنها تغيرات في النماذج الثقافية البدئية، عند إحدى الجماعتين أو عندهما معاً. وهنا يرى كوش، أنَّ

المثاقفة ظاهرة مقبولة، ويجب تمييزها عن **الإبادة الثقافية – Ethnocide**، التي تعني: (التدمير النسقي لثقافة جماعة اجتماعية، أي الإقصاء عبر جميع الوسائل، ليس فقط لأنماط حياتها، بل أيضاً لأنماط تفكيرها). لكن بعض النقاد العرب، يرى أنَّ مصطلح المثاقفة يُعادل – الإبادة الثقافية، كما هو الحال في سحق الثقافة الأميركية لثقافة الهنود الحمر، وأن المصطلح نُحت في أميركا عام 1870م. ثمَّ يقدّم **بيير فارنييه** مثالاً عن السياسة اللغوية – **(الكاميرون)**: هذا البلد الذي يسكنه 13 مليون نسمة، موزع إلى 260 جماعة لغوية، لا يفهم بعضها البعض الآخر، ومعظم هذه اللغات غير مكتوبة. فتدريس الفرنسية له مشاكله، ومع هذا فلغة المستعمر هي التي يتم فرضها. ثم يجيء منظور العولمة، **لكن المنظور الشامل لعولمة الثقافة يفصل الإنتاجات عن سياقها**. فالمسألة الفعلية تتحدد ليس في التأنيس والتدجين، بل تتحدد في انفجار وتشتت المرجعيات الثقافية)، كما يقول. ويصل فارنييه إلى خلاصة مفادها أن **(الحديث عن عولمة الثقافة، زلّة لسان أو هفوة لغوية، وبرغم أن هذه العبارة ملائمة، إلاّ أنه يلزم شطبها من كل خطاب رصين)**، كما أنَّ الخلط بين صناعات الثقافة والثقافة، يعني إحلال الجزء مقام الكل. أما نقاش اندثار الثقافات الفريدة والمحلية ونقاش الأمركة، فهما ليسا إلاّ نقاشاً واحداً. ويظل الإنسان اليوم، كما كان بالأمس، آلة لصناعة الاختلاف والانفساخ والتحفظ وتمايز العشائر والكلام والإقامات والطبقات والبلدان والفئات السياسية والمناطق والإيديولوجيات والأديان. ويسمح مفهوم الثقافة وحده – والكلام أيضاً لفارنييه – بحيازة مفتاح تفكيك وقائع عولمة الأسواق الثقافية. **لكن السوق تبقى تموّن المجتمعات بخيرات لانهائية التنوع، تعمل على صناعة الاختلاف والهوية)**.

– أمّا – **كلود ليفي ستروس في كتابه (الإناسة البنيانية)**، فيصل إلى خلاصة، تقول: **إنَّ الثقافة الواحدة عندما تكون وحيدة، لا تستطيع أن تكون (متفوقة) على الإطلاق**. فالثقافة المتوحدة ليس لها وجود، فهي دائماً في تآلف مع ثقافات أخرى. وليس ثمة مجتمع تراكمي بذاته ولذاته. التاريخ التراكمي ليس ميزة تمتاز بها بعض الأعراق أو بعض الثقافات، فتتميّز بالتالي عن الأعراق أو الثقافات الأخرى. إنه ينشأ عن سلوكها أكثر مما ينشأ عن طبيعتها. إنَّ النكبة الوحيدة التي يمكن أن تحلّ بمجموعة بشرية، وتحول دون تحقيقها التام لطبيعتها، كما يقول ستروس، هي اضطرارها لأن تكون وحيدة متفردة. فالذي ينبغي إنقاذه هو التنوع بحدّ ذاته، لا المضمون التاريخي الذي أسبغه عليه كل عصر من العصور. هكذا نرى أن العلاج – يضيف ستروس – يقوم على توسيع دائرة التآزر، إمّا عن طريق **التنويع الداخلي**، وإما عن طريق قبول **أطراف جديدة**. ينبغي إذن – يختتم ستروس – أن نوقظ كل ما يختزله التاريخ من نزعات **نحو العيش المشترك**.

– أما – **جان فرانسوا بايار في كتابه (أوهام الهوية) عام 2001**، فيقول ما يلي:

أولاً: إنَّ معرفتنا عامة وليست ذات أهمية، طالما أنها تقتصر على التراكم غير الفاعل للمعلومات. ولا نستطيع أن نخلق معادلات

لصراعاتنا الذاتية. فالحركة العامة الرامية إلى **إزالة الحواجز** – معرفياً – بين المجتمعات، تحت دعوى العولمة والكوكبية، تأتي **مصحوبة بتأجج الهويات خاصة،** سواءٌ أكانت عقائدية أو قومية أو إثنية.

ثانياً: ضرورة تقديم مفهوم جديد في النقد السياسي للثقافة والأنماط الاجتماعية، وذلك عبر أسئلة حول **الكونفوشيوسيَّة والثقافة الإفريقية والإسلام،** ومدى دور هذه العقائد في الدفع المدمّر نحو الاحتماء بالهوية في المجال السياسي. فالإنسان – حسب ماكس فيبر – كائن يتشبث بشبكة من المعاني التي نسجها بنفسه)، لكن هذا الدفع المدمّر، كما يسميه بايار، ينطبق أيضاً على الهويّات الأخرى: التأمرك والتأورُب والتأسرُل، وغيرها، التي يقودها اليمين المحافظ المسيحي، والأصولية اليهودية، فلماذا يخصّ هوية دون أخرى!!

ثالثاً: أحلام الهوية، ترتبط دائماً **بالانغلاقية الثقافية،** كبديل لوجهة النظر، أو كبديل للحوار.

رابعاً: لا توجد ثقافة إلاّ وتم خلقها، كما أن تشكيل الثقافة أو التقاليد، يأتي عبر الحوار المتبادل وعبر البيئة الإقليمية أو العالمية. وهو ينتقد بشدّة – تصوّرات القوميين عن **حتمية التوافق بين المجتمع السياسي، وبين تماسكه الثقافي،** باعتبار ذلك من المُسلمات. وهو يعترف أن الأشكال الاستعمارية الحديثة، هي التي أججت هذه المفاهيم وجمّدت التقاليد وغيّرت طبيعة اللامساواة الاجتماعية، لكنّه لا يذكر إسرائيل كدولة استعمارية!!

خامساً: يستبعد بايار، الدعوة للهوية من **دائرة الحوار،**وذلك لأن هذه الدعوة ارتكبت ثلاثة أخطاء منهجية: **أولاً:** لأنها تعتقد أن أي ثقافة تشكل جمعاً من التمثلات الثابتة على مدى الزمن، وأنها تغلق هذا الجمع على نفسه **ثانياً،** أما ثالثاً، فلأنها تعتبر هذا الجمع، يقرر توجهاً سياسياً محدداً.

سادساً: يستشهد بايار، بقول **فوكو:** (المجتمع أرخبيل من السلطات المختلفة، وهو ليس جسماً واحداً، تمارس فيه سلطة واحدة، ولكنه في الواقع، تجمّع وارتباط وتدرّج لسلطات مختلفة).

– **أمّا الإيراني سعيد رضا عاملي في** كتابه **(العولمة، الأمركة، وهوية المسلم البريطاني،** الصادر **عام 2002،** فيقول بعض الأفكار منها:

أولاً: يرى أن العولمة ما انفكت قوة الدفع الرئيسة، خلف **التغيرات الاجتماعية** والاقتصادية والسياسية المتسارعة التي أعادت تشكيل المجتمعات منفردة، بل والمجتمع الدولي بأسره. فهي ظاهرةٌ يتعاظم من خلالها اندماج بعض الدول والمجتمعات، في حين يزداد البعض الآخر هامشية.

ثانياً: شدّدت **(النظرية الانتقالية)** على أهمية الحدود الطبقية العالمية الجديدة، بمعزل عن حدود دول الأمم، ورفضت هذه النظرية، القول بأن العولمة تفضي إلى زوال سيادة دولة الأمّة. وبحسب **أنتوني غدينز،** فإن القوى الوطنية، وقوى الثقافات المحلية، آخذةٌ في إعادة إنتاج نوع من **السيادة الوطنية،** يكون نتاج تفاعل ما بين العوامل المحلية والعوامل العالمية.

ثالثاً: وانطلاقاً من النظرية الانتقالية، يُسمي هذه المنهجية بـ (العولمة المحلية) أو (المحلية المعولمة)، ويبيّن مظاهر التوتر بين الكوني والخاص. فهناك **(ثقافة المحلية المعولمة)**. فالمسلمون في بريطانيا، يحملون هويتهم التقليدية المحلية، إلاّ أن الفضل في منحها طاقة التجدد، يعود إلى طبيعة كونية. وبالتالي: هناك أنماط للهوية الإسلامية: متعددة ومختلفة: هوية تقليدية، هوية إديولوجية، هوية علمانية، وغيرها. والاختلاط بين هذه الهويات هو الأمر الشائع.

رابعاً: العولمة الثقافية لا تقتصر على محاولة خلق ثقافة متجانسة لمختلف المجتمعات، وإنما هناك وجه آخر للعولمة، يكرّس **التباين والتمايز** ما بين الثقافات المختلفة، أو حتى قد يؤدي إلى تشظي وتبعثر هويات متجانسة في الأصل. وهذا ينطبق على بلدان العالم كلّها.

– أمّا – **A.Dieckhoff، في كتابه (الأمة في تقلب أحوالها)، 2002**، فيقول ما يلي:

أولاً: هناك رأي شائع عند **الليبراليين الجدد**، أن **فورة النزعة القومية**، أشبه ما تكون، بانتفاضة الرمق الأخير وصرخة الوداع، قبل مغادرة مسرح التاريخ، والطلقة الأخيرة في جعبة القومية قبل أن تنسحق تحت مدحلة العولمة. لكن هناك ما ينقض هذا الرأي في قلب الرأسمالية المركزية: إيطاليا وبلجيكا وأسبانيا وكندا في أميركا الشمالية، حيث يكون العكس هو الصحيح، فنمو النزعة القومية الناطقة بصوت الانفصال، لا الاندماج في إيطاليا **(بادانيا)**، **وفلاندرا** في بلجيكا، **وكتالونيا** في اسبانيا، **والكيبك** في كندا، مثلاً، جاء في سياق التضافر، لا في سياق القطيعة، مع العولمة. فالحركة القومية الانفصالية، بقيادة إمبرتو بوسي منذ 1987 في شمال إيطاليا، تطالب باستقلال الشمال **(بادانيا)**، عن الدولة المركزية الإيطالية، وهي تعبير عن **نزعة قومية اقتصادية**، جاءت إفرازاً مباشراً للعولمة، فجاءت احتجاجاً على (روما السارقة)، العاصمة البيروقراطية التي تستنزف ثروات الشمال، لتموّل (كسل) الجنوبيين، وفق وجهة نظر هذه الحركة.

ثانياً: فلاندرا في بلجيكا التي ينطق **الملايين الستة من سكانها بالفلمنكية**، استطاعت في عقد العولمة أن تجتذب إليها عدداً من الشركات العابرة للجنسيات، بفضل ما تتمتع به من بنى تحتية متطورة، ويد عاملة مختصة ومنضبطة. وهذا بعكس حال – **فالونيا** التي **يتكلم ملايينها الأربعة بالفرنسية**. وقد جاء هذا التفاوت الاقتصادي، ليكرّس الانقسام اللغوي والإداري، نوعاً من الاستقلال المناطقي.

ثالثاً: فيما يتعلق بالنزعة القومية، فإن فاعلية العولمة ليست وحيدة الاتجاه، فهي قد تمحو حدوداً، لكنها تغذّي أيضاً – ثقافات قومية أو محلية متنوعة. وقد توجد مصالح مشتركة عابرة للحدود القومية، لكنها قد تبتعث أنانيات مناطقية داخل الحدود القومية. **فعندما تتشابه الأشياء على مستوى العالم الكبير، فإن الفروق على مستوى العالم الصغير، تكتسب أهمية رمزية مكثفة. فقد تختفي الفروق الكبرى، ولكن قد تكتسب الفروق الصغرى، أهمية قصوى.**

كتب وصلتنا

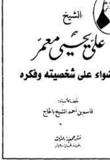

بونة
للبحوث والدراسات
مجلة دورية محكمة


معهد الآداب العربية
IBLA
Revue de
l'Institut des Belles Lettres Arabes
67e année, 2004-1
N°193
Géographes arabes
Les 1001 jours
Achoura
Roman 2002
Nouri Bouzid
Croissance urbaine
Proverbes sur la mort



الرافد
• حوار مع محمود أمين العالم.
• ملف العدد: الشعر والمسرح.
• إشكالية الكلمة المنطوقة.


الشاعر صالح الخرفي
صفحات في مساره الفكري والأدبي


الشيخ
علي يحيى معمر
أضواء على شخصيته وفكره
قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج